Evangelischer Vorsehungsglaube

Versuch einer dogmatisch-ethischen Behandlung des evangelischen Vorsehungsglaubens auf Grund der Kenntnis seiner Geschichte

---

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde
einer Hohen Evangelisch-Theologischen Fakultät
der Eberhard-Karls-Universität zu Tübingen

vorgelegt von

Karl August Viering
aus Rehme (Kreis Minden)

Universitätsverlag von Robert Noske in Borna-Leipzig
1927

Gedruckt mit Genehmigung der Evangelisch-Theologischen Fakultät
der Universität Tübingen

Referent: Professor D. Traub

Tag der Promotion: 15. Juli 1927

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Meiner lieben Mutter

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41550002_0142

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Verzeichnis der benutzten Literatur VII

A. Einleitung.

1. Grundformen des Vorsehungsglaubens auf dem Boden der Reformation bis zum Anfang des vorigen Jahrhunderts 1
2. Der Vorsehungsglaube bei A. Ritschl und unsere Aufgabe seiner weiteren Ausgestaltung 3

B. Ausführung.

I. Die Gottesoffenbarung als Grundlage unseres Vorsehungsglaubens 6

II. Entwicklung des Vorsehungsglaubens auf Grund der christlichen Gottesoffenbarung 11
   a) Der gerechtfertigte Christ als Gegenstand der Vorsehung 11
      Die „besondere" Vorsehung in ihrem Wert für Gott 11
      Die „besondere" Vorsehung in ihrer Wirksamkeit 13
      Die Frage nach besonderen Mitteln der „besonderen" Vorsehung 15
   b) Die „allgemeine" Vorsehung 18

III. Die Auseinandersetzung mit dem Vorsehungsglauben widerstreitenden Glaubensaussagen: Gottes Herrschaft und die Sünde 22
      Die Versuche, eine von beiden Wirklichkeiten auszuscheiden . . 22
      Die Versuche, beide Seiten der Wirklichkeit weltanschaulich auszugleichen 24
      Die Überwindung der Spannung im Glauben 27

IV. Die Lebensgestaltung unter dem Gesichtspunkt des Vorsehungsglaubens 28
      Die Auswirkung der Gewißheit göttlichen Schutzes 29
      Die Bereitschaft, Werkzeug Gottes zu sein 30

Schluß. Vorsehungsglaube und Erlebnis 32

Literaturverzeichnis.

Althaus, Paul, Der Friedhof unserer Väter. Ein Gang durch die Sterbe- u. Ewigkeitslieder der ev. Kirche. 2. Aufl. Gütersloh 1923.

— Die letzten Dinge. Entwurf einer christl. Eschatologie. 3. Aufl. Gütersloh 1926.

Arndt, Ernst Moritz, Geist der Zeit. 4. Aufl. Altona 1861.

Arnold, Gottfried, Unpartheyische Kirchen- u. Ketzerhistorie. Frankfurt a. M. 1729.

— Wahrer Christenspiegel. Mit einem Anhang von 93 geistl. Liedern. Herausg. A. Knapp. Stuttgart 1862.

— Das Geheimniß der göttlichen Sophia oder Weißheit. Leipzig 1700.

Bohatec, Calvins Vorsehungsglaube. Calvinstudien 1909.

Brunner, Emil, Erlebnis, Erkenntnis u. Glaube. 3. Aufl. Tübingen 1923.

— Die Mystik und das Wort. Der Gegensatz zwischen moderner Religionsauffassung und christlichem Glauben, dargestellt an der Theologie Schleiermachers. Tübingen 1924.

Calvin, Joh., Institutio von 1559 und Corpus Reformatorum (C. R.). Amsterdamer Ausgabe von 1667.

Carlyle, Thomas, Letters and speeches of Oliver Cromwell. 3 Bde. 1904. (Neuausgabe.)

Delekat, Friedrich, Rationalismus und Mystik. Zeitschr. f. Theol. u. Kirche 1923, V.

— Joh. Heinr. Pestalozzi, Der Mensch, der Philosoph u. der Erzieher. Leipzig 1926.

Dilthey, Wilh., Weltanschauung u. Analyse des Menschen seit Renaissance u. Reformation. Ges. Schriften Bd. 2. Berlin u. Leipzig 1914.

Fichte, J. G., Briefwechsel. Krit. Gesamtausgabe von H. Schulz. 2 Bde. Leipzig 1923.

— Sämtliche Werke, herausg. von J. H. Fichte. 8 Bände. Berlin 1845/46.

Ficker, Joh., Luthers Vorlesung über den Römerbrief 1515/16. Leipzig 1908.

Francke, Aug. Herm., Segensvolle Fußstapffen etc. 3. Aufl. Halle 1709.

Freytag, Gustav, Bilder aus der deutschen Vergangenheit. Eine Auswahl (Reclam, Doktor Luther. Die Stillen im Lande).

Furche-Almanach 1926.

Goethe, Joh. Wolfg. v., Sämtliche Werke. 36 Bde. Mit Einleitungen von Karl Goedeke. Stuttgart 1875.

Gerhard, Johann, Loci theologici. Neuausgabe von Ed. Preuß. Berlin 1863 f.

Greßmann, Hugo, Die hellenistische Gestirnreligion. Beiheft z. Alten Orient. Leipzig 1925.

Hamann, J. G., Schriften. Herausg. von Roth u. Wiener. 8 Bde. Leipzig 1821 ff.

Häring, Theodor, Der christliche Glaube. Calw u. Stuttgart 1906.
Hase, Karl, Hutterus redivivus oder Dogmatik der ev.-luth. Kirche. 12. Aufl. Leipzig 1883.
Heim, Karl, Glaubensgewißheit. Eine Untersuchung über die Lebensfrage der Religion. 3. Aufl. Tübingen 1923.
— Leitfaden der Dogmatik. 2 Teile. 2. Aufl. Halle 1916.
Herder, J. G., Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. Werke Bd. IV. Berlin u. Stuttgart 1891.
Herrmann, Wilh., Ethik. Leipzig 1901.
Hirsch, Emanuel, Initium theologiae Lutheri. Tübingen 1920.
— Luthers Gottesanschauung. Göttingen 1918.
— Die Reichgottesbegriffe des neueren europäischen Denkens. Göttingen 1921.
— Deutschlands Schicksal. Staat, Volk u. Menschheit im Lichte einer ethischen Geschichtsauffassung. Göttingen 1920.
— Die idealistische Philosophie und das Christentum. Gütersloh 1926.
Holl, Karl, über Begriff und Bedeutung der dämonischen Persönlichkeit. Berlin 1915.
— Die Bedeutung der großen Kriege für das religiöse u. kirchl. Leben innerhalb des deutschen Protestantismus. Tübingen 1917.
— Die Rechtfertigungslehre im Licht der Geschichte des Protestantismus. 2. Aufl. Tübingen 1922.
— Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte. I. Luther. Tübingen 1921.
Jerusalem, Nachgelassene Schriften. 2 Bde. Braunschweig 1792/93.
Kant, Im., Ausgewählte Werke in 8 Büchern. Ausgabe von Dr. Hugo Renner. Berlin (Weichert) ohne Jahreszahl.
— Geschichte u. Naturbeschreibung der merkwürdigsten Vorfälle des Erdbebens, welches an dem Ende des 1756. Jahres einen großen Teil der Erde verschüttet hat. Königsberg 1756.
— Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Reclam.
— Zum ewigen Frieden. Reclam.
Kattenbusch, Ferd., Luthers Lehre vom unfreien Willen u. von der Prädestination. Göttingen 1875 (Dissertation).
Koch, Eduard Emil, Geschichte des Kirchenliedes. 3. Aufl. Stuttgart 1866 f.
Kuyper, Abraham, Locus de Deo. College dictaat van een der studenten. (Nicht im Handel.)
Leibniz, Gottfr. Wilh. v., Theodizee. Reclam.
Lessing, G. E., Die Erziehung des Menschengeschlechts. Berlin 1780.
Lieb, Fritz, Glaube und Offenbarung bei J. G. Hamann. Zwischen den Zeiten 1926, S. 488 f.
Linnebach, Karl, Karl u. Maria von Clausewitz. Ein Lebensbild in Briefen u. Tagebuchblättern. Berlin 1916.
Löscher, Valentin Ernst, u. a., Unschuldige Nachrichten von alten und neuen theologischen Sachen, Jahrgang 1706—1710.
Lütgert, Wilh., Die Erschütterung des Optimismus durch das Erdbeben zu Lissabon. Ein Beitrag zur Kritik des Vorsehungsglaubens der Aufklärung. Gütersloh 1901.
— Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende. Bd. 1 u. 2. Gütersloh 1923.
Luther, Martin, wird angeführt nach der Bonner (Clemenschen), Erlanger u. Weimarer Ausgabe (Cl. A., E. A., W. A.).
Mahrholz, Werner, Der deutsche Pietismus. Eine Auswahl von Zeugnissen usw. Berlin 1921.
Melanchthon, Philipp, nach dem Corpus Reformatorum (C. R.).

Menken, Gottfried, über Glück und Sieg der Gottlosen. Eine Flugschrift aus d. Jahre 1795, herausg. v. Paul v. Gersdorf. Augsburg 1886.
— Das Monarchienbild. Eine Auslegung des 2. Kap. des Propheten Daniel. Augsburg 1887.
Michael, Wolfgang, Oliver Cromwell. 2 Bde. Berlin 1907.
Moser, Joh. Jak., Lebensgeschichte, von ihm selbst geschrieben. 3. Aufl. Frankfurt u. Leipzig 1777—1783.
Müller, Jul., Die christl. Lehre von der Sünde. Breslau 1844.
Müller, E. F. Karl, Symbolik. Erlangen 1896.
Müller, J. T., Die symbolischen Bücher der ev.-luth. Kirche. 6. Aufl. Gütersloh 1886.
Nelle, Wilhelm, Der Schlüssel zum ev. Gesangbuch für Rheinland u. Westfalen. Gütersloh 1918.
Petersen, Joh. Wilh., Das Leben J. W. Petersen. Frankfurt 1717.
Petrich, Herm., Paul Gerhardt. Gütersloh 1914.
— Auf Paul Gerhardts Segensspur. Berlin, Der Kranz Nr. 71/72.
Pinthus, Kurt, Deutsche Kriegsreden. München u. Berlin 1916.
Porst, Joh., Compendium theologiae viatorum et regenitorum oder Die göttliche Führung und Wachstum der Gläubigen. Halle 1730.
Raumer, Karl v., Erinnerungen aus den Jahren 1813 u. 1814, neu herausg. von Karl Linnebach. Leipzig 1912.
Ritschl, Albrecht, Geschichte des Pietismus. 3 Bde. Bonn 1864—1884.
— Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. 3. Bd. 2. Aufl. 1882.
Schelling, F. W. J. v., Ideen zu einer Philosophie der Natur. Landshut 1803.
Schlatter, Adolf, Das christliche Dogma. Calw 1911.
Schleiermacher, D. F., Reden über die Religion. 1. Aufl. Ausg. v. Rud. Otto.
— Dialektik. (Ausg. von Jonas.) Sämtl. Werke, 3. Abt., 4, 2. Berlin 1839.
— Der christliche Glaube. Berlin 1884.
— Predigten. 4. Bd. Berlin 1844.
Schmid, Heinr., Die Dogmatik der ev.-luth. Kirche. Frankfurt a. M. 1876.
Schrenk, Gottl., Gottesreich und Bund im älteren Protestantismus, besonders bei Joh. Coccejus. Gütersloh 1923.
Schweitzer, Alb., Joh. Seb. Bach. Leipzig 1922.
Steinmann, Theophil, Der Sinn des Daseins und die göttliche Vorsehung. Studien z. syst. Theologie. Siehe unter Traub.
Stilling, Heinr. Jung-, Lebensgeschichte, von ihm selbst erzählt. Ausgabe der Deutschen Bibliothek.
— Das Heimweh. 5 Bde. 4. Aufl. Stuttgart 1826.
Tauler, Joh., Ausgewählte Predigten. Herausg. Leopold Naumann. Bonn 1914.
Tersteegen, Gerhard, Auserlesene Lebensbeschreibung heiliger Seelen. 3. Aufl. Essen 1784.
— Unpartheischer Abriß christlicher Wahrheiten. 2. Aufl. Essen 1842.
— Wege der Wahrheit. 4. Aufl. Cleve 1768.
— Gesammelte Schriften. 10 Bde. Stuttgart 1844.
Traub, Friedr., Studien zur syst. Theologie, Th. v. Häring z. 70. Geburtstag von Fachgenossen dargebracht. Tübingen 1918.
— Glaube und Geschichte. Gotha 1926.
Treitschke, Heinr. v., Ausgewählte Schriften, Bd. 1. 8. Aufl. Leipzig 1920.

Troeltsch, Ernst, Vernunft und Offenbarung bei Joh. Gerhard und Melanchthon. Göttingen 1891.
Voltaire, François Marie Arouet de, Candide ou l'optimisme.
Wegscheider, Jul. Aug. Ludw., Institutiones theologiae christianae dogmaticae. 6. Aufl. Halle 1829.
Wehrung, Georg, Der Durchgang Schleiermachers durch die Brüdergemeinde. Zeitschr. f. syst. Theol., 4. Jahrgang.
Werdermann, J. C., Versuch einer Geschichte der Meinungen über Schicksal und menschliche Freiheit. Leipzig 1793.
Wobbermin, Georg, Geschichte und Historie in der Religionswissenschaft. Tübingen 1911.
Zollikofers Neues Gesangbuch von 1766.
Anonym: Poetisches Sendschreiben an J. G. Reinbeck: Die beste Welt. Berlin u. Leipzig 1739.

A. Einleitung.

I. Grundformen des Vorsehungsglaubens auf dem Boden der Reformation bis zum Anfang des vorigen Jahrhunderts[1]).

a) Luthers Vorsehungsglaube fußt auf den der ganzen evangelischen Christenheit maßgeblichen Grundgedanken der Bibel: der Allwirksamkeit, sittlichen Hoheit und Sünderliebe Gottes. Die Zersplitterung des Gottvertrauens im Heiligendienst und seine Verkümmerung in demjenigen Gottesglauben, der vorwiegend Eigennutz oder Lohn und Strafe von Gott erwartet, ist damit abgewehrt. Schlechthin alles Geschehen in der Welt, selbst Leid und Sünde, ist für Luther gottgewirkt und Mittel zum sittlich-religiös verstandenen Heil. Der Widerspruch dieses Vorsehungsglaubens mit der Beurteilung der Sünde als der Auflehnung gegen Gottes geoffenbarten Willen wird ohne verhüllende Ausgleichsversuche im Glauben ertragen, daß Gott im Grunde doch einheitlich nach der Offenbarung seiner Liebe in Christus beurteilt werden muß. Diese Anschauung unterscheidet sich von dem Schicksalsglauben durch das Betonen des sittlichen Dualismus neben und innerhalb des im Vorsehungsglauben notwendigen Einheitsglaubens, von dem Seelenführungsglauben der Mystik dagegen durch die Bewertung der Welt, die Gott nicht nur als Werkzeug, sondern auch als Gegenstand der Freude dient.

b) Innerhalb dieses evangelischen Gottvertrauens betont der Kalvinismus besonders, daß der Gläubige in seinem eigenen Tun von Gottes Vorsehung umfaßt wird. Damit entsteht die besondere Aufgabe, die persönlichen Zwecke des Menschen von den großen Zwecken Gottes unterscheiden zu lernen, um der Verweltlichung des Vorsehungsglaubens zu entgehen.

c) Die Eigenart des rechtgläubig-lutherischen Vorsehungsglaubens ist demgegenüber das geduldige und freudige Hinnehmen des gottgesandten Geschicks. Das Gottvertrauen dieser Art, das seinen Höhepunkt zur Zeit des dreißigjährigen Krieges erreicht, bleibt ein lebensfähiger Typ des Vorsehungsglaubens, solange es sich vorwiegend nach

[1]) Unter diesem Titel folgen hier zunächst die Leitsätze des ursprünglich 1. Teiles dieser Arbeit. Der Verfasser hofft, die Geschichte des evang. Vorsehungsglaubens später einmal gesondert herausgeben zu können.

der Gottesoffenbarung in Christus richtet und damit Glaube bleibt (Gegensatz: natürliche Gotteserkenntnis), und solange es die Spannungen des evangelischen Vorsehungsglaubens mit der Sündenerkenntnis ungeschwächt aufrecht erhält. Als beides der rechtgläubigen Dogmatik verloren geht, ist das Gottvertrauen dieser Art dem Zerfall ausgesetzt.

d) Dieser Zerfall macht sich bereits im Zeitalter des Pietismus in doppelter Hinsicht bemerkbar. α) In der religiösen Weltbetrachtung treten sich die Neigungen entgegen, Gottes Wirken nur noch in abgeschwächtem Maße in der Welt anzuerkennen (orthodoxe Gegner Franckes) und sie in besonderen Erfahrungen augenfällig nachzuweisen (Pietismus). Beides ist ein Abweichen von dem stetigen altprotestantischen Glauben. Ein weiterführendes Element im Pietismus ist die auf das Wachsen des als göttlich anerkannten Sondergebietes gerichtete Spannung. Durch sie kommt ansatzweise in den Vorsehungsglauben auch der lutherischen Kirche ein tatenfroher Zug hinein (Reichgottesgedanke). β) In der religiösen Beurteilung des Seelenlebens führt die glaubensfeindliche Erlebnissucht vielfach in die Qual, die Zeiten geistlicher Entspannungen, die Kehrseite mystischer Erhebungen, nicht mehr ungezwungen dem Vorsehungsglauben einordnen zu können. Die eigentliche Aufgabe des pietistischen Seelenführungsglaubens ist die, gegenüber der inneren Erfahrung die führende Stellung des Glaubens zu behaupten.

e) Der Zerfall des altprotestantischen Vorsehungsglaubens erreicht einen weiteren Grad in der Aufklärung. Das natürliche Erkennen verdrängt den Offenbarungsglauben; damit wird das Gottvertrauen verwandelt in empirisch oder rationalistisch begründetes Wissen um die planmäßig-gute Einrichtung der Welt von seiten des Schöpfergottes (Deus remotus). Damit Hand in Hand geht das Erlahmen der Spannung zwischen Vorsehungsglauben und Sündenerkenntnis. Die Folge ist eine sittlich und naturkundlich unbegründete Weltfreudigkeit, die in Erschütterungen durch große Natur- oder Geschichtsumwälzungen, von Einzelschicksalen ganz abgesehen, ihre Tragkraft verliert.

f) Die ersten Ansätze zu einer Erneuerung des evangelischen Gottvertrauens liegen im Idealismus und der Romantik. Jener betont aufs neue den Glaubenscharakter des Vorsehungsglaubens und vertieft die aufklärerische Weltfreudigkeit durch die Anschauung des Weltgeschehens als einer sittlichen Erziehung des Menschen und der Menschheit durch den gegenwärtigen Gottesgeist. Die reformatorische Spannung des Vorsehungsglaubens mit der Sündenerkenntnis freilich wird noch nicht erreicht. — Die Romantik ihrerseits empfindet gleichzeitig aufs neue Gottes gegenwärtiges Walten in der gesamten Natur, über deren erkennbare Inhalte freilich dieser Glaube nicht hinausragt.

g) Die im Anfang des 19. Jahrhunderts in der Weltgeschichte erlebte Gottesoffenbarung gestaltet die bis dahin wirksamen Auffassungen von der Vorsehung weithin um, indem sie der ethischen Weltbeurteilung und der Freudigkeit, sich der Vorsehung als Werkzeug zur Verfügung zu stellen, freie Bahn schafft. Damit ist zugleich der Grund dafür gelegt, in neuer Weise das beste Gut altprotestantischen Gottvertrauens fruchtbar zu machen. Die Geschichte des Vorsehungsglaubens im 19. Jahrhundert verläuft positiv und negativ entsprechend dem Maße, in dem das gelingt.

II. Der Vorsehungsglaube bei Ritschl und unsere Aufgabe seiner weiteren Ausgestaltung.

Der Überblick über die Geschichte des evangelischen Vorsehungsglaubens wurde mit dem Anliegen unternommen, aus ihr Normen zu gewinnen für die dogmatisch-ethische Gestaltung unseres eigenen Vorsehungsglaubens. Es hat freilich in den letzten Jahrzehnten einen Dogmatiker gegeben, der auf Grund seiner umfassenden Studien zur Geschichte der evangelischen Frömmigkeit diese Aufgabe bereits in seiner Weise gelöst hat: **Albrecht Ritschl.** Das Recht eines neuen Versuches hängt deshalb davon ab, ob die Lehren, die Ritschl aus der Geschichte zog, ergänzungsbedürftig sind oder anders gezogen werden müssen. Es kommt also zunächst darauf an, in einer Vergegenwärtigung von Ritschls Formgebung des Gottvertrauens die Normen zu gewinnen, nach denen die aus der Geschichte gewonnenen Erkenntnisse nochmals zu ordnen sind.

Im Zusammenhang von Ritschls systematischem Hauptwerk, dem 3. Band der „Rechtfertigung und Versöhnung“ [2]), tritt der Vorsehungsglaube besonders an zwei Stellen auf. Erstens da, wo die „Relationen“ der Rechtfertigung zur Sprache kommen, vor allem im 3. Kap., wo es heißt, daß als die subjektive, erlebnismäßige Seite der Rechtfertigung das Gottvertrauen anzusehen ist; zweitens da, wo „die Folgerungen“ aus der Rechtfertigung zur ausführlichen Darstellung kommen und als solche vor allem „der Glaube an die väterliche Vorsehung Gottes“ mit allen seinen Momenten nachgewiesen wird.

Subjektive Seite der Rechtfertigung und Folgerung aus ihrer Verwirklichung ist nun der Vorsehungsglaube deshalb, weil er als Aneignung des ewigen Lebens zu gelten hat, auf das hin die Versöhnung von Gott ins Werk gesetzt wird und vom im Ritschlschen Sinne religiösen Menschen gefordert werden muß. Dieser höchste Zweck der Religion ist „in den Erfahrungen der Freiheit oder der Herrschaft über die Welt,

[2]) Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. 3. Bd.: Die positive Entwicklung der Lehre, 2. verb. Auflage, Bonn 1883.

oder in der Unabhängigkeit des Selbstgefühls von den Hemmungen wie von den Antrieben der Naturursachen und der partikularen Gesellschaftskreise gegenwärtig“ [1]); ihm soll alles andere als Mittel untergeordnet werden und wird es auch von Gott, der in ihm die Bedingung unserer Seligkeit vollständig erkennt. Infolgedessen ist es seine Absicht mit den Menschen, sie über ihre sündige „Unwissenheit“ [2]) hinweg dieser ihrer religiösen Bestimmung zuzuführen, und diese göttliche Absicht ist der Inhalt seines Liebeswillens, der in der Offenbarung in Christus den Menschen gegeben ist. Aus ihr ist die Versöhnung von Sündern als Mittel, das religiöse Ziel zu erreichen und damit in universaler Beziehung das Gottesreich herzustellen, widerspruchslos denkbar. Durch sie wird der Mensch zum Vertrauen auf diesen, dem allgemeinen höchsten Gut zugewandten Willen Gottes genötigt. Die Versöhnung ist also als Erzeugung von Gottvertrauen Grund des Vorsehungsglaubens und dieser zugleich ihre subjektive Seite.

Von hier aus ist Ritschl in der Lage, die Geschichte des evangelischen Vorsehungsglaubens erstmalig kritisch zu beobachten und durch sie wiederum seine Stellung zu befestigen. Er ist es gewesen, der das orthodox-rationalistische Unternehmen abwies, Gottes Vorsehung aus der Naturbeobachtung abzuleiten, weil einem Menschen, der nicht zum Gottvertrauen wiedergeboren ist, die fromme Bewertung der Natur überhaupt unzugänglich bleibt [3]); er ist es auch gewesen, der in der „Geschichte des Pietismus“ immer wieder auf die glaubensfeindliche Neigung dieser Strömung aufmerksam gemacht hat, wunderbare Erlebnisse zu erreichen, um erst in *ihnen* den Vorsehungsglauben zu verankern. Weil Ritschl sich in dieser Kritik einig wußte mit der Glaubensweise der Reformatoren, fühlte er sich dabei dem Pietismus an wahrer Rechtgläubigkeit ebenso überlegen wie in seiner Fähigkeit, durch seine Theologie zur Gewinnung einer beruhigten Gemütsstimmung bzw. zum Erlebnis des gegenwärtigen ewigen Lebens anzuleiten.

Es gilt noch zu zeigen, inwiefern für Ritschl durch die Erzeugung des Gottvertrauens dies Ziel wirklich erreicht ist. Der evangelische Rechtfertigungsglaube ist ein synthetisches Urteil, d. h. das Heil kann weder passiv erlebt noch in der Rechenschaft über diesen Vorgang in offenkundigen Tatbeständen des inneren oder äußeren Lebens nachgewiesen werden. Er läßt sich auch nicht in Bußkampf und Devotion von uns herstellen, sondern muß als Evangelium im aktiven Vertrauen auf die Wahrheit der Gottesoffenbarung ergriffen werden. Wer nun aber an Christus des allmächtigen

[1]) S. 495/96.
[2]) S. 353.
[3]) S. 297 f.
[4]) S. 170 ff.

Gottes Liebesgesinnung erkannt hat und infolgedessen weiß, daß alles zu unserm Besten dient, der kann innerlich frei sein von den Hemmungen durch Natur und Umwelt. Er beweist diese Freiheit, demütig wegen seiner mangelhaften Erkenntnis des Wertes der Dinge, in der Geduld, die bejaht, was Gott verordnet und uns damit umstimmt in der Bewertung der Übel. Durch diese Geduld haben wir die Welt überwunden und stehen in der Seligkeit des Ewigkeitslebens[1]). Soweit Christus diesen Vorsehungsglauben bewies, ist er sogar Merkmal der Gottheit[2]). Im Sittlichen ist „die Freiheit des Handelns in der Form des besonderen sittlichen Berufs, welche aus dem allgemeinen Endzweck des Gottesreiches sich in der Erzeugung der Grundsätze und Pflichturteile das Gesetz gibt", die Bestätigung dieser Aneignung der Versöhnung durch den Vorsehungsglauben[3]).

Im Verkehr mit dieser Gedankenreihe, welche bereits die Geschichte des evangelischen Vorsehungsglaubens benutzt und seine geschlossenste Darstellung im letzten Jahrhundert ist, werden wir also das Lehrstück von der Vorsehung auf Grund eigener Kenntnis seiner Geschichte zu gestalten haben. Ihre grundlegenden Merkmale sind: 1. die Begründung des Vorsehungsglaubens in der Gottesoffenbarung in Christus, 2. die Erreichung einer beruhigten Gemütshaltung, in der man sich von der Herrschaft der Welt geistig befreit, 3. die Gleichsetzung dieser Freiheit gegenüber der Welt und dazu der sittlichen Freiheit mit dem höchsten Zweck, dem ewigen Leben.

In bezug auf das erste glauben auch wir nichts anderes sagen zu können als Ritschl. Es wird nur gelten, diese Gottesoffenbarung formal so zu beschreiben, daß tatsächlich die Offenbarung Gottes das Erste wird und nicht ein vorausgesetzter Begriff von Gott und seinem höchsten Wert, und dann darzulegen, daß Gott sich nach dem christlichen Glauben „*auf mancherlei Weise*" offenbart, daß aber Christus *die* Offenbarung ist, an der wir alle anderen messen. Wird dabei das Verhältnis von Glaube und Offenbarung richtig beschrieben, so wird damit auch Ritschls Forderung erfüllt, daß aller Glaube trotz seiner Gottgewirktheit als aktive Funktion des Menschen darzustellen ist.

Das Zweite freilich, darin werden Schlatter[4]) und Althaus[5]) recht behalten, kann und darf immer „nur der eine Pol christlicher Welt-

---

[1]) S. 580 ff.
[2]) S 421 ff.
[3]) S. 624, 3.
[4]) A. Schlatter, Die Entstehung der Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, Gütersloh 1920, S. 74.
[5]) Paul Althaus, Die letzten Dinge. Entwurf einer christlichen Eschatologie. 3. Aufl., Gütersloh 1926, S. 66 ff.

betrachtung", ja, wie wir hinzufügen, sogar des Vorsehungsglaubens sein. Es darf die im Kalvinismus wurzelnde, im Pietismus mühsam ins Luthertum eindringende und wenigstens im Zeitalter der Freiheitskriege auch in weiteren Kreisen Deutschlands mächtige Erkenntnis nicht wieder verloren gehen, daß unser Gottvertrauen uns nicht nur beruhigt, indem es uns in bezug auf den Wert der Weltinhalte günstig stimmt, sondern daß Gottes Walten ein Kampf gegen widergöttliche Mächte ist, in den er uns als seine Werkzeuge hineinstellt. Es gilt also, Ritschls Vorsehungsglauben zu ergänzen durch eine eschatologische Vertiefung auf Grund scharfer Betonung des christlichen ethischen Dualismus. Dadurch wird eine besondere Untersuchung der Frage nötig, wie sich die monistischen Glaubensaussagen des Christen mit seiner Sündenerkenntnis vertragen, deren steter Kampf ja schon in der gesamten Geschichte des Vorsehungsglaubens spürbar war.

Zum dritten Punkt ist zu bemerken, was auch schon von dem zweiten galt. Die Außerachtlassung des Kampfes Gottes in seinem Walten ist unter allen Umständen eine Verkümmerung des christlichen Glaubens. In Ritschls Bestimmung des ewigen Lebens als des Zieles aller Führungen Gottes folgt daraus eine Spiritualisierung dieses Begriffes, die unsern Geist ungebührlich aus der Gesamtschöpfung Gottes herausnimmt. Hat Gott nicht der Natur auch ihre Eigenwerte gegeben? Haben wir ein Recht, Gottes Weltziel so auf uns selber bezogen zu beschreiben und damit unsere Hoffnung durch den Verzicht auf die Erhörung des Seufzens der Kreatur selber zu verkleinern? Es wird unser Bestreben sein müssen, die Lehre von der Vorsehung in diesen Punkten Ritschl gegenüber selbständig zu gestalten.

Dieser Versuch soll nun im folgenden in vier Abschnitten unternommen werden, die 1. die Gottesoffenbarung als Grundlage des Vorsehungsglaubens, 2. die Entwicklung des Vorsehungsglaubens auf Grund der Gottesoffenbarung, 3. Gottes Vorsehung und die Sünde, 4. die Lebensgestaltung unter dem Gesichtspunkt des Vorsehungsglaubens darzustellen haben.

B. Ausführung.

I. Die Gottesoffenbarung als Grundlage unseres Vorsehungsglaubens.

Der Vorsehungsglaube ist ein bestimmter Glaube an das Walten Gottes. Ihm geht also religiöse Gotteserkenntnis voraus, deren Erkenntnisgründe aufzuweisen sind. Wenn eins durch die Geschichte des Vorsehungsglaubens bewiesen ist, dann dieses, daß solche Gotteserkenntnis nicht aus dem natürlichen Erkenntnisvermögen des Menschen stammt. Das noch-

mals theoretisch nachzuweisen, braucht deshalb jetzt nicht unsere Aufgabe zu sein. Auch liegt es deutlich im Wesen des Christentums, Offenbarungsreligion zu sein, und die Bekenntnisschriften der evangelischen Kirche bringen das klar zum Ausdruck. Wer von einem evangelischen Christen Rechenschaft über die Herkunft seines Vorsehungsglaubens verlangt, muß also auf die Gottesoffenbarung hingewiesen werden. In ihr allein erkennen wir das Wesen dessen, von dessen Walten wir reden.

Es gilt zunächst, den Begriff dieser Offenbarung formal zu bestimmen. Gottesoffenbarung ist Vermittlung von Kenntnis Gottes. Damit sie zustande kommt, müssen also Mittel angewandt werden, die solche Kenntnis hervorrufen. Das Offenbarungsmittel Gottes bezeichnen wir als sein Wort; es ist der erste konstitutive Bestandteil der Offenbarung.

Der Begriff des Wortes muß weit verstanden werden. Es handelt sich bei ihm nicht allein um Schallwellen oder um Buchstaben, sondern um alle möglichen Dinge und Wesen, die Gott als Kundgebungen an uns benutzt, die uns also zu Hinweisen auf ihn werden. In dieser Bestimmung liegt keineswegs der Keim einer neuen natürlichen Theologie im Sinne der bereits rationalistischen Rechtgläubigkeit. Dort wurde damit gerechnet, daß die Mittel, den Gottesglauben zu gewinnen, in allgemeinen, ihrem ganzen Umfang nach objektiv nachweisbaren Bestandteilen der gegebenen Natur liegen. Hier dagegen wird lediglich behauptet, daß Bestandteile der Welt in der Entstehung des Glaubens diesem zur Kundgebung Gottes werden. Als Worte Gottes sind sie also dem „neutralen Beobachter“ (Heim) nicht gegeben. Das führt uns auf das zweite konstitutive Merkmal der Offenbarung. Es ist dieses, daß auf das „Wort“ in unserm Innern eine Antwort erfolgt, durch die wir seine Gültigkeit zugeben. Diese Antwort ist der Glaube; erst er macht das Wort zum Wort Gottes und vollendet die Offenbarung[1]).

Jeder Glaube ist damit gleichzeitig Empfangen und Tun, und beides ist unlösbar miteinander verbunden. Als Annehmen des Wortes ist der Glaube eigenste freie Tat des Menschen. Wenn wir dieser Feststellung die Aussage überordnen wollen, daß Gott den Glauben wirkt, dann fällt doch jedenfalls für unser Bewußtsein unser Ich mit diesem eigentlichen Täter der Glaubenstat zusammen. Die idealistische Betrachtungsweise läßt sich an dieser Stelle nicht umgehen. Der Glaube ist aber trotzdem mindestens ebensosehr ein Empfangen. Das gilt nicht nur, weil die Glaubenstat jedenfalls erst Antwort ist auf das Wort Gottes. Vielmehr besteht der Entschluß zum Annehmen des Wortes letzten Endes darin, daß jenes Wort in uns stark wird, die entgegenstehenden Gedanken verdrängt

[1]) Vgl. Friedr. Traub, Glaube und Geschichte, Gotha 1926, S. 57: „Der Dienst des Glaubens ist der, daß nur durch ihn die Offenbarungsgeschichte zur Offenbarungsgeschichte werden kann.“

oder bindet und uns somit in Freiheit überwindet. Glaube ist also Wirkung des Geistes, der in uns zur Macht gelangt, und indem so bereits die notwendige Antwort auf Gottes Wort den Menschen zum bloßen Gefäß göttlichen Tuns macht, ist vollends die Gottesoffenbarung als geistiger Vorgang allein Gottes Tat.

Trotzdem ist der Glaube eine sittliche Größe und nicht einfach das Schicksal, dem wir verhaftet sind. Wir machen je und je die Erfahrung, daß wir uns auch gegen die Annahme des Wortes sperren können. Freilich gilt das nicht ohne Einschränkung. Nach der Abweisung des Wortes — darin beweist sich auch die Offenbarung als solche, die nicht im Vollsinne Glauben hervorgerufen hat — stellt sich nicht das beseligende Freiheitsgefühl des mit der Wahrheit geeinten Gewissens ein, sondern ein Unbehagen, das die Entscheidung nicht anerkennen will und sie rückgängig machen möchte. Diese Tatsache ist der Schlüssel zu der in der Geschichte des Vorsehungsglaubens häufigen Erscheinung, daß auch nach dem Verschwinden des Gottesglaubens immer noch ein Surrogat dafür übrigbleibt, an das man sein Vertrauen weiter hängt. Die „von Natur christliche Seele" sucht auch im Unglauben noch Teile der einmal geoffenbarten Wahrheit sich zu erhalten.

Nachdem so die Bedeutung des Glaubens in der Gottesoffenbarung gewürdigt ist, gilt es, nochmals auf das offenbarende Wort zurückzukommen. Wir verstanden darunter jedes Element dieser Welt, das uns zum Hinweis auf Gott werden kann. Damit haben wir uns abgegrenzt gegen alle willkürlichen Beschränkungen des Wortbegriffes und müssen das tun, weil wir über das Geöffnetsein unseres Geistes nach außen keine Gewalt haben und also keine Aussage darüber machen können, ob nicht dieses oder jenes durch unsere Schranken ausgeschlossene Mittel uns eines Tages doch zum Hinweis auf Gott werden kann. Gegen die besondere Beschränkung des Wortbegriffes auf die Bibel spricht außerdem die Erkenntnis, daß sie selber nichts ist als der Niederschlag andersartig entstandener Offenbarungen Gottes an bestimmte Menschen einer bestimmten Zeit. Wohl redet Gott durch sie zu uns; ja: die meisten Offenbarungen an uns werden irgendwie durch sie als ein überaus bedeutsames Element der Menschheitsgeschichte vermittelt sein; aber das Gotteswort schlechthin ist umfassender.

Einen besonderen Raum aufzuweisen, in dem es allein zu finden ist, geht überhaupt nicht an; der Geist weht, wo er will. Soviel freilich kann und muß gesagt werden: das Gotteswort ist seiner ganzen Gestalt nach ein Stück Welt. Es kann wirklich ganz aus Schallwellen oder Druckerschwärze bestehen. Es ist eine innerweltliche Größe auch als geschichtliches Ereignis, wie als Untergang eines Welteroberers im russischen Winter oder als Erhaltung eines Waisenhauses durch milde Gaben. Es

kann ein Mensch sein „gleichwie wir und an Gebärden als ein Mensch erfunden". Es kann der Sternenhimmel über uns sein oder der Zug des Herzens und die Stimme des Gewissens in uns. Es kann als sakramentales „sichtbares" Wort „schlecht Wasser", Brot und Wein sein.

Aber bei dem allen wird es dem Empfänger der Offenbarung Hinweis auf etwas über aller Erfahrung. Dem Glauben, aber auch nur ihm, ist Gott im Worte Fleisch geworden. Wer das einmal ernsthaft bejaht, dem können dann auch immer neue Offenbarungen zuteil werden. Denn er wird sich stets fragen, ob nicht in seiner augenblicklichen profanen Umgebung Dinge sind, die als Gottes Zeichen zu ihm sprechen, und so vermag er das Ewige zu ergreifen in, mit und unter dem, was in und aus der Welt ist.

Die unserm Vorsehungsglauben vorangehende, so verstandene Gottesoffenbarung muß nunmehr inhaltlich bestimmt werden, damit die Lehre von der Vorsehung auf sie aufgebaut werden kann. Diese inhaltliche Bestimmtheit gewinnt sie für uns zuverlässig und vollständig in der Offenbarung, die uns in irrationaler Tatsächlichkeit Norm und Krone aller Gottesoffenbarung geworden ist: in Jesus Christus. Um diesen Mittelpunkt ordnet sich dem Christen alle Gottesoffenbarung; nach diesem Maßstab, der ihm Wahrheit wurde, beurteilt er ihren Wahrheitsgehalt.

Das Recht dieser christozentrischen Glaubensbegründung ist freilich bestritten worden. Lütgert[1]) schreibt: Nach Ritschl „ist das Leben Jesu das vollkommene Glaubensmotiv, und christlicher Glaube ist Glaube an das Weltregiment Gottes. Dieser Glaube bleibt aus, sobald man ihn durch den Naturlauf begründen will. Die Religionsgeschichte bestätigt dieses Urteil nicht: wieviel Gottvertrauen gab es in Israel" usw. Aber es gilt klar zu erkennen, weshalb der Christ die Gottesoffenbarung in Christus in den Mittelpunkt seiner Glaubensbegründung rückt; dann erledigt sich dieser Einwand leicht. Dabei soll ganz davon abgesehen werden, ob Ritschl diesen Zusammenhang deutlich genug dargetan hat oder nicht.

Soweit lediglich die Natur dem Menschen Gott offenbart, zeigt sie ihm sittlich neutrale Seiten Gottes. Sie gewährt uns einen Eindruck von seiner Macht, der gegenüber jeder Widerstand fruchtlos ist, aber sie verhüllt uns die Gesinnung, aus der heraus er diese Macht braucht. Erst wer diese auf anderem Wege kennen gelernt hat, kann sie in der Natur wiederfinden, wenn auch nur verhüllt und gebrochen durch widerstreitende Erscheinungen. Gottes Gesinnung lernt der Mensch dagegen in der ethischen Gottesoffenbarung kennen: im Gesetz. Doch auch dieses eignet sich nicht zur Begründung unserer Gottesanschauung, wiewohl es einen

[1]) Wilh. Lütgert, Die Erschütterung des Optimismus durch das Erdbeben zu Lissabon, Gütersloh 1901, S. 42.

unentbehrlichen Beitrag dazu liefert. Das Gesetz begründet Gottesfurcht, aber von sich aus kein Gottvertrauen. Wenigstens nicht bei dem, an welchem es als solches sein Werk vollständig getan hat. Die Offenbarung des fordernden Gottes richtet und verurteilt den Menschen, und wer das einmal erfährt, kann seinen Glauben einzig an Christus orientieren. Die mannigfachen Offenbarungen Gottes vermögen in einem Menschen, der sich als sündig erkennt, nur Vorsehungsglauben zu erzeugen, wenn sie uns, wie es nun einmal die Offenbarung in Christus tut, Gottes Erbarmen zeigen. Das ist von Christus aus immer noch möglich; das Licht jedoch, das uns in der ganzen Welt Gottes Gnade zeigen kann, ist zweifellos erst in Jesus von Nazareth aufgegangen und verkörpert. Seitdem erweist sich uns ein Geist, der uns anderweitige Offenbarungen vermittelt, nur dann als göttlich, wenn er aufgefaßt werden kann als ein solcher, „der vom Vater und dem Sohne ausgeht", d. h. wenn er mit der vollen Offenbarung in Christus als dem Worte Gottes übereinstimmt.

Wir versuchen, in drei Sätzen diese Gottesoffenbarung zusammenzufassen: a) Gott ist der allmächtige Herrscher über Himmel und Erde; kein Haar fällt ohne seinen Willen von unserm Haupte. b) Gott ist die Macht, der wir alle innerlich verpflichtet sind; er hat alles Recht auf den Dienst seiner Geschöpfe. c) Dieser Gott ist seinem Wesen nach Liebe, und von ihr ist sein ganzes Walten in der Welt bestimmt.

Es dürfte verfehlt sein, diese drei Sätze noch weiter reduzieren zu wollen. Traub [1]) nennt z. B. mit Ritschl lediglich zwei Hauptmerkmale des christlichen Gottesbildes: die Macht und die Liebe. Allein damit das nicht als die eudämonistische Lehre der Weltfreudigkeit vom „lieben" Gott mißverstanden wird, muß auch hier die Liebe als eine solche verstanden werden, die ihrem Gegenstand das Gesetz seines Wesens vorschreibt. Das geschieht kraft des königlichen, gegen jedes Gewissen geltend gemachten Anspruches Gottes auf völligen Gehorsam, der auch in Christi Auftreten zweifellos vorliegt. Damit wird nicht geleugnet, daß Gottes Macht und Recht von seiner Liebe umschlossen und durchdrungen werden. Aus der göttlichen, also heiligen Liebe läßt sich verstehen, weshalb er sein Gesetz unabänderlich gegen jedes Gewissen behauptet und trotzdem die Botschaft von der Vergebung ebenso gewiß allen zugänglich macht, die als Schuldige sich fern von Gott wissen. Weil Gottes Königsherrlichkeit mit Liebe verbündet ist, entsteht für uns das Gericht, in dem noch immer Gnade vorwaltet. Aus Liebe kann Gott nicht dulden, daß satanisches Wollen sein Reich in und um uns zur Hölle macht. Er will aber so Richter sein, daß „sich der Sünder bekehre und lebe"; deshalb überragt

[1]) a. a. O. S. 18.

in der Gottesoffenbarung in Christus der Gnadenwille endgültig und maßgeblich das Gericht. Gottes Liebe läßt sich in Christus kreuzigen, um an sich festzuhalten auch gegen die stärkste menschliche Sünde. Dieses Leiden der göttlichen Liebe versöhnt je und je die harten Herzen der gefallenen Menschheit mit ihrem Gott und wird so zur Grundlage des Gottvertrauens und Vorsehungsglaubens. Unabänderlich gehört aber dazu die Ostertat Gottes, durch die er sich den Glaubenden bezeugt nicht nur als Herrscher über den Tod, sondern vor allem als den, der trotz des schrecklichsten Ausbruches der Menschheitssünde weiter das Heil verbürgt. Wo und wann nun immer in der Welt eine Offenbarung dieses Gottes uns entgegentritt, da wird „Christus getrieben" und Vorsehungsglaube begründet, der in aller Unvollständigkeit doch Wahrheitsgehalt hat; jedes andere Evangelium aber hat für den Christen keinen Offenbarungswert.

II. Entwicklung des Vorsehungsglaubens auf Grund der christlichen Gottesoffenbarung.

Aus dem so kurz umrissenen Gottesbilde haben wir unsern Vorsehungsglauben zu entwickeln. Dabei gibt den Baustoff ab die Gewißheit um Gottes Macht, und formbildend wirkt die um seine sittliche Hoheit und seine Liebe. Der psychologisch nächste Gegenstand der dadurch bestimmten göttlichen Wirksamkeit ist der Vorsehungsgläubige selber, der sich ihr ausgesetzt weiß. Durch sein persönliches Verhältnis zu Gottes Walten wird er veranlaßt, sich einem besonderen Stande innerhalb der Menschheit zuzurechnen: dem derer, die ihre Gotteskindschaft erkannt und sich angeeignet haben. Es liegt nahe, die Christen dieser Art auch als objektiv besonderen Gegenstand der Vorsehung Gottes aufzufassen. Die alte Dogmatik spricht dementsprechend von der „besonderen Vorsehung" im Gegensatz zu der „allgemeinen". Das Recht dieser Betrachtungsweise wird im folgenden bestritten werden, doch soll auch hier den Ausgangspunkt der Vorsehungslehre das bilden, was der Christ für sich selber von Gottes Wirken glaubt, und in bezug darauf wird die Formel „besondere Vorsehung" im folgenden verwendet werden.

a) Der gerechtfertigte Christ als Gegenstand der Vorsehung.

Die „besondere" Vorsehung und ihr Wert für Gott.

Vorsehungsglaube ist der psychologisch rechtmäßige Besitz lediglich der Gerechtfertigten. Der allgemeine Satz: „Was unser Gott erschaffen hat, das will er auch erhalten" eignet sich nicht zur Begründung des Gottvertrauens, abgelöst vom Rechtfertigungsglauben. Denn der christliche Schöpfungsglaube verbindet sich mit dem Satz, daß Gottes Schöpfung gut ist. Es wäre eine Lästerung zu sagen, daß Gott das, was Paulus

den alten Menschen nennt, in seinem Sosein gewirkt hat und also wert achtet, erhalten und gepflegt zu werden. Ist der Gedanke des Schöpfers, den der Mensch darstellt, einmal durch Sünde entstellt, dann braucht er eine neue Beziehung auf Gott, um sich als Gegenstand der Vorsehung zu erkennen. Diese Beziehung ist in der Versöhnung gegeben. Durch sie weiß der Christ, daß Gott seinen Schöpfungsgedanken mit uns festhält und durchführen wird trotz unseres Widerspruches, der sein Werk verdirbt. An Stelle der alten Schöpfung tritt also für den Sünder als Grundlage des Gottvertrauens die neue durch die heiligende Gnade; sie ist der überzeitliche Anfang der Gotteskindschaft des Christen und der väterlichen Fürsorge Gottes für ihn.

Letzten Endes ist damit schon gesagt, daß die Vorsehung überhaupt nicht, auch nicht für den besonderen begnadigten Menschen ihren Zweck in den Geschöpfen hat. Gottes Liebe setzt sich selber und um ihretwillen ihren Gegenstand, und es gilt von da aus nach dem Wert der Vorsehung für Gott, der sie ausübt, zu fragen. Ihr Wert für uns ist gleichgültig, wenn er nicht zugleich Gottes Wert ist. Unser Sehfeld muß sich also weiten. Obwohl wir nach dem Sinn der Fürsorge Gottes fragen von der Gotteserkenntnis allein der Erlösten aus, können wir sie nicht beantworten, ohne schon einen vorläufigen Blick auf das allgemeine Wirken Gottes zu werfen. Ohne das würden wir in Gefahr stehen, der anthropozentrischen Theologie zu verfallen, die besonders von Melanchthon bis zur Aufklärung den Vorsehungsglauben belastet hat und den Härten des Lebens schließlich nicht gewachsen ist. Mit Luther müssen wir darum Gott ganz allgemein Freude am Schaffen und Gestalten zuschreiben; es gehört zu seinem Leben und Wesen, immer wirksam zu sein. In der ganzen Schöpfung ist keine Bewegung und Ruhe ohne sein Tun. Wohl haben wir ihn selber von seiner Schöpfung zu unterscheiden — dazu zwingt uns die Gewissenserfahrung, selber durchaus von Gott unterschieden zu sein; aber wir dürfen, darin hat die Romantik ihr Recht, uns die Schöpfung auch nicht denken, ohne sie als Werk dessen anzusehen, der in ihrer Gestaltung in jedem Augenblick seine Freude und Seligkeit begehrt. Von da aus begreifen wir ganz allgemein die gottgesetzte Welt als wertvoll für den Setzer aller Werte. Soweit wir also wirklich nach seinem Willen geworden sind, ist es ausreichend für unsern Glauben, auf diese Verbundenheit des Schöpfers mit seinem Werk zu bauen. Es muß dann mit uns zum Besten geraten, weil wir uns in unserm tiefsten Wesen als Gedanken Gottes begreifen dürfen, die er bejaht, die also eine unvergängliche Gestalt gewinnen müssen, selbst wenn sie vielleicht in der augenblicklichen Daseinsform noch nicht vollkommen dargestellt sind.

Eben das muß nun mit verstärktem Wahrheitsrecht von der Neuschöpfung dessen gelten, was durch die unheimliche zerstörende Macht der

Sünde verdorben ist. Sünde ist Bejahung dessen, was Gott verneint, Mißbrauch der Freiheit zum Guten und als solche nicht Gottes Werk — wenigstens nicht in ihrer über die Erscheinungswelt hinausgreifenden Wirklichkeit. Wer an der Sünde teilhat, darf nicht wähnen, Zweck der Vorsehung zu sein. Wenn Gott aber den Gottlosen gerecht macht, wird er ihm doppelt wertvoll. Einmal in dem Sinne, daß er noch einen uns unbestimmbaren Schöpfungswert besitzt, an dem Gott seine Lust hatte und noch haben will. Dann aber, und das ist entscheidend, dadurch, daß Gott an ihm durch die Bekehrung kraft seiner Allmacht sein Recht weiter geltend macht und damit seine Liebe seinem Werke erweist, das sich ihm zu entziehen drohte, von ihm aber in sein Reich zurückgeholt wird. Allein um Gottes willen ist also der Gläubige Gegenstand der Vorsehung.

Damit ist dasselbe gesagt wie mit der verbreitetsten Ausdrucksweise des theozentrischen Denkens, daß Gottes Ehre und Herrlichkeit der höchste Wert der Vorsehung und also auch der „besonderen" Vorsehung sei. „Gottes Ehre" klingt m. E. nur deshalb anders als seine „Selbstbeseligung", weil unser Ehrbegriff einen starken Zug hat zu der Vorstellung einer äußerlichen Anerkennung durch andere. Wenn man aber spürt, daß „Ehre", „Herrlichkeit" und ähnliche gleichbedeutende Worte etwas bezeichnen, was seinen Sinn rein in sich selber hat, ist man dem lutherischen Gedanken zugänglich, daß Gott seine Ehre selber setzt, und zwar in das, was sein Wesen und seine Seligkeit ausmacht, in seine Liebe zu seinem eigenen Werk. Dieser Gedanke kann nur dann unsittlich werden und mit Recht den Aussetzungen der Gegner unterliegen, wenn Gottes Liebe um unsertwillen, so wie wir sind, behauptet würde. Dann würde es aber auch unverständlich, daß Gott den Gegenstand seiner Fürsorge schwere Wege führt, um ihn zu heiligen, und daß ihm an seinem weltlichen Besitz und Sein nichts zu liegen scheint und er sie durch Natur- und Geschichtsereignisse vernichtet. Ein Glaube, der mit diesem allen nicht fertig wird, ist jedoch nicht ernst zu nehmen. Liebt dagegen Gott seine Werke um seiner selbst willen, so beruht ihr Wert nur darauf, daß sie unverdorben den Gedanken Gottes entsprechen, die sie darstellen, und dann läßt sich vom sittlichen Standpunkt aus nichts an dieser Redeweise aussetzen.

Die „besondere" Vorsehung in ihrer Wirksamkeit.

Es wird jetzt nichts Erstaunliches mehr haben, daß wir unter diesem Titel den Vorsehungsglauben des dritten Artikels, also den Seelenführungsglauben voranstellen. Der Inhalt dieses Glaubens ist: Ich glaube, daß die mir geltende Fürsorge Gottes mich aus dem Bereich der Sünde in die in Christi unsichtbarer Kirche trotz aller Verhüllung bereits erschienene neue Welt führt und daß hierzu mich der heilige Geist

durch die Offenbarung Gottes „beruft, mit seinen Gaben erleuchtet und im rechten Glauben heiligt und erhält", und zwar in Gemeinschaft „mit der gesamten Christenheit". Die Arbeit, die Gott an dem Gerechtfertigten verrichtet, ist also die Formung des Gläubigen zum vollkommenen Gliede des Reiches, da Gott König ist und herrscht. Ihr muß alles dienen, was Gott an ihm tut.

Das heißt aber: alles, was ihm überhaupt widerfährt. An dieser Stelle ist die echt christliche Überzeugung Luthers einzufügen, daß innerhalb dieses Tuns Gottes auch das Übel, ja, wie Tauler lehrte, auch die Sünde steht. Das erstere ist ohne weiteres verständlich, wenn man in der Menschengeschichte sieht, wie Leiden als Gottes „Züchtigungen" ganzen Geschlechtern zur Sündenstrafe und zum Antrieb im sittlichen Kampf geworden sind. Aber auch die ausgesprochen satanische Macht in der Welt beweist sich als „Zuchtrute" Gottes, und zwar in unsern eigenen Bosheiten so gut wie in dem Frevel der Gottlosen um uns her. Ohne dem Recht und der Pflicht des sittlichen Kampfes irgend etwas zu vergeben, muß gerade auch das als Mittel der göttlichen Vorsehung betrachtet werden, daß wir in aktuelle Sünden fallen. Die Voraussetzung dabei ist, daß wir das Böse bereits in uns tragen und daß der Fall in allen seinen Stadien uns solches nur offenbart. Wer einen Sündenfall als solchen an sich erlebt, wird dann durch die damit verbundene Schulderkenntnis innerlich vom Bösen geschieden. Solche Erkenntnis der Sünde ist also oft der erste Schritt zur Heiligung, durch den in dem Sünder ein wenn auch noch so schwaches zweites Ich lebendig wird, das Gegenstand der Fürsorge Gottes werden kann.

Sofern unsere Berührungen mit natürlichen Dingen hineingezogen sind in den Zustand der Sündhaftigkeit, bedeutet die als Tat Gottes aufgefaßte Bewegung in dieser Außenwelt immer nur eine Tätigkeit Gottes zwecks unserer Heiligung. Die Vorsehung löst die Seelen dann los von der „Welt". Nun ist es ja möglich, mit der deutschen Mystik und ihren protestantischen Fortsetzungen die gesamte Vorsehung von diesem Gesichtspunkt aus zu verstehen. Allein so sehr diese Betrachtung im Christentum berechtigt ist, für sich allein und vereinzelt ist sie unterchristlich. In ihrer reinsten Form stellt sie die Herausekelung der Seele aus der doch von Gott mit Liebe und Freude geschaffenen Welt dar. Wir müssen deshalb neben diese Auffassung der Vorsehung als völlig gleichberechtigt eine andere stellen, die uns als wertvolles Stück Natur begreift. Einem solchen wendet Gott ebenfalls als der Darstellung eines seiner Gedanken seine Fürsorge zu, verschafft ihm die Lebensbedingungen und weist ihm seine Aufgaben innerhalb der gegenständlichen Welt, der Kultur, des Wirtschafts- und Staatslebens zu.

Selbstverständlich darf und kann auch diese Betrachtungsweise nicht vereinzelt werden. Sonst erhielten wir eine Weltlichkeit größten Stiles, die jedoch die Beziehung ihrer Diesseitigkeit auf Gott nicht festhalten kann und sich damit als unsinnige Kreaturvergötterung erweist. Denn die Auswirkung der Sünde im Menschenleben und der Tod in der Natur würden dann so unverständlich, so deutliche Widerlegungen dieses Vorsehungsglaubens, daß er auf die Dauer den Gottesglauben fahren lassen müßte und damit sich selbst zerstörte.

Wird er dagegen beständig ergänzt durch die erste Auffassung, daß wir nicht, wie wir sind, von Gott versorgt, sondern auf sein Ziel mit uns hin geheiligt werden, dann dürfen wir auch ganz kindlich, nach Art Luthers im Glauben das Ziel dieser Erziehung vorwegnehmend, uns schon jetzt als Teile der Gesamtschöpfung fühlen, für die Gott sorgt, obschon sie ihre Gestalt als neue Welt noch nicht sichtbar besitzt. Unser neues Ich ist mit unserer Leiblichkeit genau so verknüpft wie unser altes. Die Möglichkeit, Leib und Seele reinlich zu scheiden, besitzen wir nicht. Deshalb ist es auch durchaus recht und billig, unter der Voraussetzung, daß Gott nicht um der Sünde willen die Teile der Natur, um die es sich jeweils handelt, von der jetzt noch verhüllten neuen Welt trennt, das Leibliche als Selbstwert für die Vorsehung zu betrachten. Es ist etwas durch Schöpfungsmacht und Gnade zum mindesten *für eine Zeitlang* ebenso Geadeltes wie das nichtgegenständliche Ich, dem es in seiner jeweiligen Gestalt schicksalhaft zugeteilt ist. Wir behaupten Gottes Freude am Sittlichen und auch an der Natur und leiten daraus das Recht ab, unsern persönlichen Vorsehungsglauben als Glauben an die Heiligung, aber auch als modifizierte Weltfreudigkeit zu besitzen.

Die Frage nach besonderen Mitteln der „besonderen" Vorsehung.

Das Anliegen eines solchen Gottvertrauens ist, daß wirklich alles, was ihm widerfährt, dem Zwecke Gottes einzuordnen ist, damit es sich mit des Vaters, nicht mit eines blinden Zufalls Willen einigt. Darin ist eine doppelte Forderung an die Art der Vorsehung enthalten. Einmal die, daß die fromme Weltanschauung gleichmäßig alles umfaßt, eben um in allem ganz in Gottes Hand zu sein, zweitens, daß durch diese Aufnahme der ganzen Welt in Gottes Willen dieser doch durch nichts beschränkt wird, anders ausgedrückt: daß für Gott alles möglich ist. Die erste Forderung schließt ein Wunder im Sinne der rechtgläubigen Schule aus der Lehre von den Mitteln der Vorsehung aus; die zweite gestattet es als Offenbarung der göttlichen Allmacht, also als „Wort" für den Glauben, in dem Sinne, wie es im Streit um das Hallesche Waisenhaus

anfängt verstanden zu werden und von der Romantik, besonders von Schleiermacher, ausdrücklich gewürdigt worden ist.

Das Wunder der Zweistockwerklehre entgottet die Welt — das zeigte sich bereits an den rechtgläubigen Gegnern des Pietismus im Waisenhausstreit und zugleich an den Pietisten, die nicht ohne „Gnadenwinke" handeln wollten. Vertreter dieser Lehre der Zeichenforderei sind schließlich nicht mehr imstande, Gegenwartswunder Gottes zu rühmen, wenn sie ihre natürlichen Ursachen zu sehen glauben. Aber die ganze Anlage unseres Denkvermögens zwingt uns, alles naturhafte Geschehen als Ursache und Wirkung einzuordnen in die Vorstellung eines durchgehenden Naturzusammenhangs nach vorwärts und nach rückwärts. Wir werden „natürliche Ursachen" eines Ereignisses voraussetzen, selbst wenn wir sie „noch" nicht kennen. Wir sind also nicht imstande, ein etwaiges „Wunder", also ein unvermitteltes Eingreifen einer nichtgegenständlichen Schöpfermacht, jemals zu erkennen. Mindestens aber wird wegen dieser Anlage unseres Denkens die Einführung von nicht weltlich bedingten Ereignissen nie bewiesen werden können[1]). Dann aber würde für einen naturwissenschaftlich eingestellten Menschen der Versuch der Theologie, ein bestimmtes Geschehen als eigentlich göttlich aus dem übrigen herauszustellen, heute noch sicherer als zu Franckes Zeiten dahin führen, daß er Gottes Taten in der Welt überhaupt nicht mehr denken kann. Löschers Wunderbegriff verhindert also die Bewunderung Gottes in seinen Werken. Erfahre ich in meinem persönlichen Leben eine Lebensförderung, die mir anfangs ein „Wunder" zu sein schien, dann aber erklärt werden konnte als „ganz natürlich", so würde sie von dem Augenblick an praktisch aufhören, der Fürsorge Gottes zugerechnet zu werden.

Daneben scheint es, als ob dieser Wunderbegriff die Grundlagen unserer Naturbeherrschung zerstört; denn wir brauchen das Immanenzprinzip oder den Satz von der Erhaltung der Energie im abgeschlossenen Raum für unser Leben in dieser Welt. Kein Seemann dürfte auf dem Meere seinen Ort bestimmen, kein Chemiker auf einen Vorgang in seiner Retorte einen Fabrikbetrieb aufbauen, wenn wir nicht an den lückenlosen Zusammenhang irdischer Ursachen und Wirkungen in der Natur glauben dürften.

Dagegen wird freilich geltend gemacht, unsere Naturbeherrschung setze den Satz vom zureichenden Grunde, aber nicht das Immanenzprinzip voraus. Will man von hier aus den alten Wunderbegriff retten, so ist zu befürchten, daß nicht nur die wunderlose Natur entgottet, sondern der „wunder"tätige Gott auch noch verweltlicht wird. Das Gesetz, das für

[1]) So auch, doch abgesehen vom geistigen Geschehen, Friedrich Traub, Zur Wunderfrage. Studien zur systematischen Theologie (Festschrift für Th. Häring), Tübingen 1918, S. 164 oben.

jede Wirkung die zureichende Ursache fordert, würde freilich nicht verletzt, wenn die „natürlichen Ursachen" beim Wunder durch die Ursache „Gott" ersetzt würden. Aber dieser „Gott" würde dann in die Welt als eine vereinzelte Ursache hineingezogen werden. Das ist z. B. der Fall bei dem Gedankengang, der die naturgestaltende Macht des menschlichen Geistes als Analogie zu der unmittelbaren Schöpfermacht Gottes benutzt [1]). Wenn Gott sich in der Fürsorge für seine Kinder, aber auch ebenso in der allgemeinen Vorsehung gelegentlich solch einer schöpferischen Tat bediente, gäbe es Wunder, die uns auf Grund dieser Analogie „ganz natürlich" vorkommen müßten, und daneben die übrige natürliche Welt. Gott wäre also ein Stück Welt, das nach Naturgesetzen wirksam zu denken wäre. Man müßte die Psychologie dieser eigentlichsten Krone der Schöpfung erforschen, um ihr ihren Platz in der übrigen Natur anzuweisen, und der eigentliche Gott, in dessen Hut der gläubige Christ ganz steht, müßte so gedacht werden, das er dies relativ höchste Geistwesen wie alle Geister und die ganze Natur gleichmäßig beherrscht. Wir erweitern also unser Weltbild seinem Inhalt nach, wenn wir höhere als die bisher bekannten Ursachen erreichen, aber wir haben es nicht mit dem wahren Gott zu tun, wenn wir der Ursache, dem zureichenden Grunde des orthodoxen Wunders nachgehen.

Statt dem Naturforscher das Immanenzprinzip abzustreiten, was ein hoffnungsloses Unternehmen wäre, gilt es deshalb, neben seiner berechtigten Weltanschauung die christliche Betrachtungsweise der Welt geltend zu machen, die Gottes Allmacht zeigt in, nicht außer der Natur und ihrer Gesetze. Sonst muß der Naturforscher deistisch Gottes Tun in die Schöpfung (als einen erbaulichen Grenzbegriff) zurückverlegen und die teilweise Entgottung der Welt durch die Löscherschе Rechtgläubigkeit vollständig machen; denn in dieser Welt findet er Gottes unmittelbares Eingreifen nicht. Aber Gottes Wille kommt in jedem Augenblick der Gegenwart noch in seiner Schöpfung zur Geltung. Das orthodoxe und deistische Weltbild ist religiös unbefriedigend, das romantische dagegen fromm und richtig, wenn man sich nur dessen bewußt ist, daß wir um der Sünde willen nicht ganz ungebrochen die Welt als Gottes Wirkung auffassen können. Wenn im Vorsehungsglauben aber einmal von Gottes Kampf mit der Welt abgesehen wird, haben wir sein Walten in der ganzen Welt gleichmäßig zu betonen. Ein Wunder ist also in der Lehre von den Mitteln der Vorsehung alles, und auch nicht „weil wir es sind", für die Gott sorgt, können davon Ausnahmen zugelassen werden. Soll das Wunder etwas Besonderes sein, so gehört es in die Lehre von der Offenbarung. Gott hat dann ein Wunder getan, wenn er sich in einem

[1]) Traub a. a. O.

einzelnen Naturgeschehen oder geschichtlichen Ereignis dem Glauben zu erkennen gegeben und ihn zum Staunen und zur Bewunderung genötigt hat. Ohne solche Wunder kann der Glaube so wenig leben, wie es Wunder abgesehen vom Glauben gibt. Kraft des durch das Wunder der Offenbarung entstandenen Glaubens darf man sich aber gerade auch im alltäglichen Leben der Taten Gottes rühmen. Wir dürfen sie auch erwarten, d. h. es Gott stets zutrauen: „Weg' hast du allerwege; an Mitteln fehlt dir's nicht." Selbst wenn jedoch das, was dann geschieht, nicht als Wunder erkannt wird, darf es um keinen Preis aus dem Glauben an Gottes Allwirksamkeit ausgestoßen werden. Unser Vorsehungsglaube ist bereits als Ganzes, weil er auf der aller beweisenden Erfahrung trotzenden Botschaft der Sünderliebe steht, unbegreiflich groß; ein Anspruch auf das Begreifen seiner Einzelheiten besteht deshalb erst recht nicht.

b) Die „allgemeine" Vorsehung.

Wenn wir Gottes Fürsorge für uns Rechtfertigungsgläubige behaupten, müssen wir zugleich die allgemeine Vorsehung annehmen. Denn wir leiten Gottes Tun an uns aus seinem Wesen ab, nicht aus unseren Vorzügen; daher geht es nicht an, sobald es sich um andere Gegenstände des göttlichen Tuns handelt, andere Grundlagen für seine Tätigkeit anzunehmen. Er hat Macht, Recht und Liebe gegen alle seine Geschöpfe genau so gut wie gegen uns; sein Handeln mit ihnen ist also in den Grundzügen das gleiche wie mit uns. Um mehr als um die natürliche Reihenfolge in der Behandlung an sich gleichberechtigter Gegenstände darf es sich bei der Unterscheidung der „besonderen", d. h. uns geltenden, und der „allgemeinen", allen Wesen gleicher Schöpfungsstufe geltenden Vorsehung also nicht handeln. Die Behauptung einer Fürsorge Gottes nur für den, der davon spricht, offenbart ihr Unrecht in der sich über die andere artgleiche Schöpfung stellenden Selbstsucht. Wenn es oben hieß, der Vorsehungsglaube sei der rechtmäßige Besitz nur der Gerechtfertigten, so widerspricht das diesen Aussagen nicht. Dort handelte es sich darum, wer mit gutem Recht von der Vorsehung sprechen könne, hier dagegen darum, wen der, welcher jenes kann, außer sich sonst noch Gegenstand der göttlichen Fürsorge nennen muß. Wen sollten wir denn davon ausnehmen? Andere vernunftbegabte Wesen jedenfalls, d. h. solche, die als Gedanken Gottes gleicher Art mit uns auf gleicher Stufe in der Schöpfung stehen, bleiben auch in der Vorsehung nicht hinter uns zurück, es sei denn in zeitlicher Beziehung.

Also die Lehre von Gottes allgemeiner Vorsehung behandelt die eine und sich immer gleiche Vorsehung, soweit sie sich auf die ganze Welt erstreckt, und zwar liebevoll auf alle Einzelglieder, die in diesem Kosmos

ihren Platz haben. Ihr Zweck ist hier wie in dem Sonderfall der Fürsorge für den Gerechtfertigten Gottes Selbstbefriedigung.

Die Frage, inwiefern und wie lange dieser Zweck erreicht wird, gliedert dann die Gegenstände dieser Vorsehung in ihre schöpfungsmäßigen Arten. Dann allerdings ist die Welt Gottes nicht graues Einerlei, sondern ein Universum von lauter an ihrem Platze wertvollen Geschöpfen, die alle ihre Eigenart haben, aber auch alle in verwandte Gruppen sich ordnen. Wir müssen dem Schöpfer Wohlgefallen zuschreiben an all diesen Arten und Einzelwesen seines Gesamtwerkes. Das gilt von dem Eigenleben der unvernünftigen Natur, und zwar wiederum von ihrer Gesamtheit und ihren Einzelgliedern, solange Gott ihnen Dasein gibt. Sie ist also nicht auf die Dauer Gegenstand der Vorsehung, sondern hört auf es zu sein, wenn Gott seinen Odem aus ihr zurückzieht (Ps. 104). Gäbe es für diese unvernünftige Natur eine Ethik des Vorsehungsglaubens, so müßte darin der Wille zum Tode enthalten sein für den Augenblick, da ihre Bestimmung vollständig erreicht ist. Ihr innerstes Leben, der Schöpferwille Gottes, kann dagegen nicht sterben.

Schleiermacher hat in der zweiten Rede über die Religion dies Vergehen der Geschöpfe, die ihren Zweck erfüllt haben, ein „eigenem Schicksal und nie äußerem Mangel Unterliegen" genannt. Dieser Gegensatz dürfte nun allerdings die Tatsache verhüllen, daß uns vernunftbegabten Menschen das Sterben in der Natur auch noch Symbol ist für mehr als ein Fortschreiten Gottes zu neuem Leben. Das eigene Schicksal, als den reinen, heiligen Gotteswillen verstanden, sollten wir allerdings lieben, aber auch, wenn es durch äußeren Mangel an uns herankommt, wie das wahrlich oft genug geschieht. Darin, daß dies der Fall ist, kommt uns aber zum Bewußtsein, daß unser Wille ein Leben begehrt, auch wo Gott es versagt, und daß Gottes Wille sich zum Schmerz unseres „alten Menschen" durchsetzt. Diese Seite des Handelns Gottes mit der Natur gehört zu der individuellen Behandlung der sündigen, von Gott aber durch Wohl und Wehe der Heiligung zugeführten Menschheit und nicht eigentlich zu seiner Freude an seinen Werken in ihrer Gesamtheit.

Das Wohlgefallen und deshalb die Fürsorge Gottes gilt offensichtlich den Gattungen der Lebewesen mehr als den einzelnen Vertretern. Wenn sie aber ihr Entwicklungsziel erreicht haben und ihre Daseinsfrist erschöpft ist, müssen auch sie neuen Werken des allzeit tätigen Gottes weichen, ohne daß ihnen unrecht geschieht. Ihr Sinn und Zweck beruht ja einzig in Gottes Willen.

Bei sittlichen Wesen dürfen wir das Ziel der Vorsehung über den leiblichen Tod hinauslegen. Die Gesetze der Vorsehung, denen Gestirne, Tier-, Pflanzen- und Mineralreiche und dergleichen folgen, enthalten eine solche Verheißung nicht. Hier dagegen ahnen wir ein Ziel

Gottes über Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft dieser Welt hinaus. Das göttliche Gebot setzt es uns; der Rechtfertigungsglaube verheißt uns, daß unsere Schuld Gottes Liebe zu uns nicht aufhebt und uns nicht aus der Hand reißen kann, die uns doch noch zu Geschöpfen seines Wohlgefallens bilden will; der heilige Geist endlich führt uns unserer Bestimmung zu. So mündet der Vorsehungsglaube ein in teleologische Eschatologie. Da wir mit dem Tode unsere Bestimmung noch nicht erreicht haben, müssen wir erwarten, daß es jenseits des Grabes geschieht.

Auch für die Gattung Mensch können wir das Telos nicht in der Geschichtsentwicklung dieser Welt erhoffen. Denn erstens: das Entwicklungsziel der irdischen Geschichte kann nicht so gedacht werden, daß außer der Menschheit auch der Einzelne es erreicht[1]). Lessing und Fichte mußten deshalb bereits über ihren geschichtsphilosophischen Ansatz hinausgreifen, als sie das Ziel der Vorsehung als das Reich Gottes ins Auge faßten, an dem sie als sittliche Persönlichkeiten Anteil erhofften. Das ist aber nötig, weil unser individuelles Ziel unsere sittliche Gemeinschaft mit den übrigen vernünftigen Wesen mit einschließt und wir uns nur als Glieder solcher Gemeinschaft geschaffen und als in der Rechtfertigung zur Vollendung bestimmte Gedanken Gottes fühlen dürfen. Was freilich aus den Menschengeistern zwischen dem Tode des irdischen Leibes und der sittlichen Vollendung ihrer selbst und ihrer Gesamtheit wird, entzieht sich vollständig unserer Kenntnis. Unser Vorsehungsglaube wäre nicht Glaube, wenn er sich nicht mit dieser Schranke zufriedengeben könnte.

Aber auch, wenn wir nur die jeweils auf dieser Erde lebende Menschheit ins Auge fassen, sprengt unsere Erwartung den Rahmen der vor uns liegenden Weltgeschichte. Nicht als ob die Zeit Ausdruck einer unerträglichen Unvollkommenheit wäre! In dem Theologumenon, das die Zeit mit unserer (nicht Gottes) künftigen Ewigkeit in unversöhnlichen Gegensatz rückt, wird oft nichts anderes als das sündige Eritis sicut Deus zu bemerken sein, und unsere Lehre von den letzten Dingen müßte einmal von diesem Gesichtspunkt aus überprüft werden! Aber wir haben dennoch keine Verheißung, daß die in der jetzigen Geschichte wirksamen Kräfte das Reich Gottes zuwege bringen werden[2]). Die Geschichte bringt sittliche Fortschritte und grausige Rückschritte, je nachdem wie sich das Gute und das Böse in der Menschheit nach dem Gesetz von der Erhaltung der Energie gruppieren. Das Gute offenbart sich als wirksam, und das Satanische entwickelt sich mit Macht. Und vollends gilt es zu bedenken, daß die sündlose Gemeinschaft im Reiche Gottes mehr ist als der jetzt so heiß begehrte Zustand des Völkerfriedens. Sie muß innerliche Verbindung der

[1]) Vergl. E. Hirsch, Deutschlands Schicksal. 2. Aufl., Göttingen 1920, S. 51.
[2]) Vergl. Althaus, Die letzten Dinge, 3. Aufl. S. 121 ff.

Seelen mit Gott sein, mit entgiftetem Unterbewußtsein, mit wirklicher Bruderliebe; und da verschwindet vor unsern Augen doch das Bild von dem allmählichen Fortschritt der Geschichte zum Guten. Denn die kommenden Geschlechter müssen, so scheint es, genau wie jedes einzelne der Vergangenheit für sich von Gott zum Glauben und zur Heiligung geführt werden; sie beginnen im Grunde ihre Geschichte alle an derselben Stelle. Wohl erkennen wir mitunter die Ansätze einer Neubildung für ein ganzes Volk in Gericht, Erhebung und Erweckung, wohl meinen wir die Führung zum göttlichen Ziele durch manche Geschlechter hindurch verfolgen zu können, so von der Berufung, Ankunft und harten Erstlingsarbeit der Boten Christi im Heidenlande bis zu dem endlichen Übertritt des ganzen Stammes [1]); aber trotzdem ist noch an keiner Stelle der Weltgeschichte die Macht der Sünde so überwunden worden, daß die Gemeinschaft mit Gott stetig wird, wie es die Gottesferne ohne Gottes Offenbarungen ist. Das Böse bekommt höchstens bürgerliche Formen; aber wirksam bleibt es, so gewiß es in der Welt mächtig ist.

Der Gedanke also, daß Gott diesen Weltlauf ohne Abbruch einmünden läßt in sein vollendetes Reich, bereitet dem nüchternen Beobachten und Nachdenken mindestens noch so viele Schwierigkeiten wie den ersten christlichen Geschlechtern, die sich Gottes schließlichem Sieg nur als Weltuntergang und Schaffung eines neuen Himmels und einer neuen Erde denken konnten. Dabei hatten sie noch den Vorteil, daß die uns so leicht drohende Trennung des an sich ganz weltlichen Entwicklungsgedankens von dem Glauben an Gottes Heilstaten für sie unmöglich war. Ihre ganz überweltliche Enderwartung blieb Glaube an Gott, während die Gefahr, den Reichgottesgedanken zu verweltlichen, in der Beziehung unseres Vorsehungsglaubens auf ein chiliastisches Geschichtsziel stets enthalten zu sein scheint. Von hier aus ist die Selbstverhüllung Gottes in der Geschichte eine zur Verzweiflung am Eigenen und zur Hoffnung allein auf Gott drängende Gabe.

Was nun unserer Beobachtung und damit unserer Erwartung vom diesseitigen Geschichtsverlauf entzogen ist, entzieht sich dennoch nicht dem Glauben. Weil wir immer wieder Ansätze der göttlichen Vorsehung sehen, hoffen wir, daß Gottes Werk vollendet wird, auch wenn wir das nicht von seinem dieser Welt immanenten Walten erwarten. Keine entwicklungsgläubige Geschichtsphilosophie kommt über endzeitliche Schwärmerei hinaus; der christliche Glaube an die Vorsehung aber hält trotzdem fest an der Erwartung des Reiches Gottes. Denn er kann die Wirksamkeit des Geistes, der, wie Fichte sagt, uns zu Werkzeugen dieses Reiches bereitet, oder, in engeren Zusammenhang mit der Uroffenbarung unseres

[1]) a. a. O. S. 176.

Glaubens gebracht, der von Christi Werk ausgeht, nicht für ein Schauspiel halten für einen bösartigen Dämon, der sich über uns und unsern Gott lustig macht. Diese Offenbarung aber richtet unsern Glauben auf das Ziel hin.

III. Die Auseinandersetzung mit dem Vorsehungsglauben widerstreitenden Glaubensaussagen: Gottes Herrschaft und die Sünde.

In der bisherigen Entwicklung der Vorsehungslehre hat auf Schritt und Tritt das Widergöttliche in der Welt daran gehindert, ein ungebrochenes, in sich klares Bild der Wirksamkeit Gottes zu zeichnen. Wir behaupteten seine fürsorgende Tätigkeit in allem, auch im Übel, auch im Bösen, und waren doch nicht imstande auszukommen, ohne Gottes Wirken als Kampf zu verstehen gegen eben das, was wir sein Tun nannten. Die christliche Gottesoffenbarung stellt uns gänzlich in Abhängigkeit von Gott; immer wieder entsteht in Christenherzen die Gewißheit, allumfaßt zu sein von ihm, so daß schlechthin nichts geschehen kann, als was unmittelbar er an uns tut, unbeschadet der Tatsache, daß alles zugleich in ursächlichem Zusammenhang untereinander steht. Wir stellen uns also vor, daß alle Einzeltaten wollender Wesen nur Teile sind eines einzigen Willens, eines „Weltgeistes", wie man um 1800 sagte, dem wir vertrauen. Will man nun aber diesen Glauben ausnutzen, um alles gut und göttlich zu nennen, was in der Welt besteht, dann zwingt die gleiche Gottesoffenbarung unser Gewissen, zuzugeben, daß derselbe *eine* Gott der Offenbarung und des Vaterglaubens wiederum *nicht* sein Werk hat in allem, was da geschieht. Vielmehr wird er zum Kämpfer, der auf Leben und Tod streitet gegen ein Geschehen, das wir im leidenden Gottvertrauen gläubig als von ihm gewirkt ansehen. Welche von beiden Auffassungen ist denn nun richtig, oder, wenn beide richtig sind, wie können sie gleichzeitig festgehalten werden?

Die Versuche, eine von beiden Wirklichkeiten auszuscheiden.

Die Aufklärung hat den Versuch unternommen, nur den ersten der widerstreitenden Glaubenssätze festzuhalten, daß alles in der Welt nur kraft göttlicher Notwendigkeit da ist. Einen Kampf Gottes gegen das Böse läßt diese Anschauung also in eigentlichem Sinne nicht zu. Sie weist uns an, die Frage zu beantworten: Wie ist Geschehenes zu ertragen? Sie beseitigt unsere Angst vor der Welt und schenkt unserm Begehren eine ruhige Erwartung; aber die Zumutung, nichts böse nennen zu dürfen,

empört das sittliche Urteil. Ohne diese Empörung wäre es dem Verstande möglich, ein geschlossenes Weltbild herzustellen; weil sie aber schlechthin da ist, wird er gehemmt in seiner Arbeit und schließlich beiseite geschoben. Es ist uns offenbar unmöglich, ohne Verleugnung des Besten in uns diesen Gegensatz zwischen Gott und Satan fahren zu lassen, und eben das trennt uns auch von der Romantik.

Wenn andrerseits die Allwirksamkeit des heiligen Gottes aufgegeben wird und die Welt in zwei einander bekämpfende Reiche des Guten und des Bösen zerfällt, von einer weiteren Zerteilung in unzählige Einzelwillen gar nicht zu reden, dann wird es also unwahr, daß Gott auch das Böse gebraucht zu seiner Ehre und zu unserem Heil. Wir sind dann nicht mehr in allem, was geschieht, in der Hand der ewigen Liebe. Ohne das Grauen davor, in unserer Sünde in der Hand des Satans zu sein, könnte vielleicht auch hier der Verstand ein befriedigendes Bild der in Licht und Finsternis zerfallenden Welt entwerfen, wiewohl es dem sittlichen Denken vermutlich schwerer fallen würde als dem monistisch-untersittlichen, seine Betrachtung reinlich durchzuführen. Dort nämlich bereitete es keine Hemmungen, zuzugeben, man wisse nicht den Zusammenhang einzelner Geschehnisse, er sei aber da. Hier dagegen bedeutet die Feststellung, man wisse nicht, ob unser einzelnes Verhalten gut oder böse sei, Not, weil es eine Eigenart des sittlichen Denkens ist, zur Entscheidung zu drängen. Aber wie dem auch sei: die Verzweiflung, die unfehlbar entsteht, wenn dies Weltbild ernst genommen wird, und wir uns dann nicht auf der Seite des Guten finden, nötigt uns gebieterisch, den sich uns in der Gottesoffenbarung anbietenden Trost zu ergreifen, ganz in der Hand der ewigen Liebe zu sein. Und zwar beweist sich dieser Glaube immer wieder als tragkräftig, und wir haben, wenn wir ihn abweisen, keineswegs das Bewußtsein, die bittere Wahrheit anerkannt zu haben. Wir besitzen außerdem in der bloßen Erkenntnis des Guten bereits einen Anteil an seiner Macht und können im tiefsten Grunde auch nicht anders, als an die Unerschütterlichkeit seines Rechts und seines endlichen Sieges in uns und der Welt zu glauben. Diesen Glauben darf uns nicht die Ungewißheit rauben, ob wir nicht von irgendeiner Seite her doch noch dem Sieger Gott entrissen werden können. Er muß uns bereits jetzt ganz in seiner Hand haben, wenn er ist und seine Verheißung untrüglich ist.

Also werden wir dazu gedrängt, beide Aussagen festzuhalten: 1. wir sind als Gerechtfertigte ganz in Gottes Hand, d. h. *er* wirkt alles, was da geschieht, und 2. Gott ist wirksam nur in einem Teile des Weltgeschehens; ihm steht entgegen ein satanischer Gesamtwille, und auf diese *beiden* Willen muß man sämtliches Geschehen zurückführen.

Die Versuche, beide Seiten der Wirklichkeit weltanschaulich auszugleichen.

Wie ist beides gleichzeitig denkbar? Sind vielleicht die beiden Aussagen doch nicht so allumfassend, wie sie scheinen, so daß beide trotz allem in einem einheitlichen Weltbilde unterzubringen wären, ohne sich gegenseitig auszuschließen? Diesen Versuch hat die Glaubenslehre der Rechtgläubigkeit unternommen. Sie unterscheidet zwischen der Sünde und dem tatsächlichen Geschehen. Jene ist ein Vorgang im Bereiche des Willens und der Gesinnung, wo die Zweiweltwillenlehre gilt; dieses gehört allein in den Vorsehungsglauben und ist aus Gottes Hand hinzunehmen.

Diese Unterscheidung hat zunächst etwas Bestechendes. Es ist ja deutlich, daß wir von der Sünde nur sprechen können, wo Verantwortung gilt. Alles tatsächliche Geschehen aber ist das Ergebnis einer großen Reihe von Umständen, nämlich von Triebkräften und Gelegenheiten, die nur in ihrem Zusammentreffen das wirkliche Ereignis zustande bringen. Eine einzelne Triebkraft ist also keineswegs verantwortlich für das Ergebnis. Sie hätte, an anderer Stelle eingesetzt, ganz andere Wirkungen hervorgebracht, hätte auch leicht an dem Orte, da sie wirkt, durch gleichstarke und entgegengesetzte Kräfte gebunden werden können. Wir begreifen also, daß der Christ innerhalb des Gesamtgeschehens die Art der auf ihn wirkenden Kräfte außer acht lassen kann, sie seien naturhaft oder sittlich und im letztem Falle gut oder böse, und dafür seine Einreihung in die mannigfaltige Welt gerade an dieser Stelle und zu dieser Zeit als ausschlaggebend für sein Schicksal erkennt. Gott kann es dadurch gutmachen, auch wenn es die Menschen böse zu machen gedenken, so daß wir uns trotz der Sünde ganz von ihm abhängig fühlen können. Andererseits scheint man den einzelnen Triebkräften nunmehr gut Selbstbestimmung zuschreiben zu können. Sie wären dann zwar nicht verantwortlich zu machen für das, wozu sie „mitwirken" — hier sind sie nur Spielbälle in der Hand dessen, der sie in Raum und Zeit einsetzt; aber ihr sittlicher Wert (soweit es sich tatsächlich um entscheidungsfähige Willen handelt) unterläge sehr wohl dem Urteil über Schuld oder Unschuld. Wir würden hier also ernst nehmen, was Luther gelegentlich „der klugen Närrin Vernunft zu Gefallen mit ihr lallen" konnte, und in der Art von Quenstedt und Hollaz behaupten, Gott bewirke das Ergebnis, aber nicht die Form, d. h. den sittlichen Wert einer Tat.

Aber Luther hatte doch recht, wenn er nur unter Vorbehalt so sprach, und die altprotestantische Lehre verbindet in Wahrheit doch noch nicht einwandfrei das Recht der Sittlichkeit mit dem der göttlichen Allwirksamkeit in der Welt. Denn wenn die böse Macht überhaupt in ihr vorhanden ist, muß auch sie selber, abgesehen von ihrer ursächlichen Kraft,

Ergebnis und Wirkung sein, und wie soll sie dann zustande gekommen sein? Als Inhalt dieser Welt muß sie von Gott kommen, wenn der Vorsehungsglaube gilt; das nimmt ihr aber die Freiheit, die für das Sittliche notwendig ist, und sie kann nicht sittlich-böse sein. Ist sie andrerseits sittlich böse, so muß sie sich gegen Gottes Willen durchgesetzt haben, und Gott ist nicht allwirksam. In dieser Welt kann logisch nur eins richtig sein: Gottes Allwirksamkeit und Vorsehungsglaube oder sittlicher Dualismus und keine allumfassende und damit befriedigende Vorsehung.

Schiebt man den Sündenfall daraufhin zurück in den Anfang der Weltgeschichte, dann war jedenfalls damals die Welt nicht ganz in Gottes Hand. Mit welchem Recht aber nur damals? Doch selbst wenn man wirklich im Anfang des Weltgeschehens geschehen sein läßt, was jetzt nicht mehr geschieht, wie sollen wir es begreifen, daß Gott sich noch jetzt mit dem Bösen einläßt? Auch wenn man dann auf seinen Heilswillen hinweist, bleiben noch Schwierigkeiten. Erstens: weshalb müssen denn noch immer neue Geschlechter in das gleiche Verderben hineingezogen werden? Zweitens ist unsere tiefste Empfindung unserer Sündentat gegenüber nicht die, daß sie nur Folge aus dem Fall eines Stammvaters sei, sondern daß wir für das Böse an ihr verantwortlich sind. Sollen wir deshalb nicht doch leugnen, daß die bösen Regungen in uns nur durch Gottes Willen möglich sind? Und es ist doch ein wertvoller Beitrag der Mystik zu unserer Erkenntnis, daß die Regungen unseres Inneren wichtiger sind für unser Leben als das äußere Geschehen. Die Orthodoxie und die Aufklärung mochten das noch verkennen; aber schon sie konnten sich nicht auf Luther berufen, und die ihnen fehlende Erkenntnis hat sich vom Pietismus und Idealismus her doch durchgesetzt. Ist nun solch eine Herzensregung und was aus ihr folgt nicht doch eine Sünde? Dann bleibt für die Vorsehung nur übrig, daß sie ein Vorherwissen und Zulassen von Gott unabhängiger Taten ist, Begriffe, die man aber nicht mit Hollaz ihres üblen Sinnes entkleiden darf, indem man schließlich das, was zugelassen wird, etwas Nichtseiendes nennt. Nein, entweder besagen sie, was sie doch nicht besagen sollen, daß Gott die vorhergewußte und zugelassene Sünde gewollt hat, oder daß er sie nicht gewollt hat, obwohl sie eine schreckliche Wirklichkeit wurde.

So scheint alles darauf hinzudrängen, wenn man beide Seiten der Wirklichkeit festhalten will, die Gebiete, in denen sie gelten, keinesfalls beide in der Erscheinungswelt zu suchen. Das führt uns auf den Versuch, diese Welt mit allen Inhalten, die unserm Bewußtsein gegenständlich werden können, Gott zu unterstellen und dem Bösen eine unseren Sinnen unerreichbare Sphäre zuzuweisen, an der wir mit unserm tiefsten Innern teilhaben, ohne dessen in unserer Anschauung gewahr zu

werden. Die zugrundeliegende Trennung der Erscheinungswelt von der Welt der Freiheit ist idealistisch; die darauf aufgebaute Sündenlehre stammt von Julius Müller [1]). Demnach ist die Sünde als Werk der Freiheit eine grundlose Urentscheidung des Geistes überzeitlicher und außerräumlicher Art in jener anderen Welt; das zeitliche und räumliche Geschehen in dieser Sinnenwelt einschließlich der seelischen Vorgänge kann dann als ein ohne Freiheit allein durch Gottes Willen mit Notwendigkeit bestimmtes Geschehen angenommen werden. Die durch eine außerweltliche Willenstat die Sünde abgewiesen und sich grundsätzlich mit Gottes Willen geeinigt haben, können dann immer noch mit gewissem Recht sich auch innerhalb dieser Welt frei fühlen, weil sie im Gebiete ihrer Freiheit ihr Ja gesprochen haben (bzw. sprechen) zu dem, was überhaupt Gottes Wille ist. Die in der Welt der Freiheit sich entschieden haben gegen Gott, haben dagegen ihre Selbstbestimmung unmöglich gemacht. Da sie nicht Kinder sein wollen, sind sie Sklaven, und ein etwaiges Freiheitsgefühl bei ihrem irdischen Tun ist unwahr. Tatsächlich werden ja auch die selbstischen Wünsche der Bösen nie wirklich befriedigt; all ihr Leben in der Erscheinung wäre also als Gericht aufzufassen.

Aber auch gegen diesen Lösungsversuch erheben sich Bedenken, vom Standpunkt der Erkenntnis aus und auch von seiten der Frömmigkeit. Einmal läßt sich die Trennung der beiden Welten, in denen wir leben sollen, nicht reinlich durchführen. Das jenseitige Ich schimmert durch das Erfahrungsich mir, der ich mich als nichtgegenständlichen Zuschauer alles Bewußtseinsinhaltes denken muß [2]), so durch, daß ich die sittlichen Entscheidungen in der Zeit vermute und so gezwungen werde, Dinge, die gleichsam in zwei Ebenen liegen, fortwährend in eine einzige hineinzuschauen. Zeitliche Ereignisse, die doch alle von Gottes Walten umfaßt sein sollen, werden uns so zu Bestandteilen des widergöttlichen Tuns und umgekehrt. Doch auch unser sittlicher Wille kommt anscheinend nur zustande, wenn er sich auf einen sinnlichen Stoff beziehen kann [3]). Wissen wir aber von unserer Urentscheidung für und gegen Gott und wirkt das Sinnliche ein auf die sittliche Entscheidung, so haben sich die auseinandergerissenen Seiten der Wirklichkeit einander wieder so genähert, daß sie kaum mehr auf eine Welt des Jenseits und Diesseits der Grenzen der Erscheinungen verteilt werden können.

---

[1]) Jul. Müller, Die christliche Lehre von der Sünde, Bd. 2 Stuttgart (1839) 1844.

[2]) Vgl. Karl Heim, Glaubensgewißheit. Eine Untersuchung über die Lebensfrage der Religion, 3. Aufl. Leipzig 1923, S. 62 f.

[3]) A. Schlatter, Das christliche Dogma, Kalw 1911, S. 159—162, s. auch S. 634.

Zweitens verliert durch die Trennung der beiden Welten die sinnliche sofort ihre Bedeutung. Was kommt darauf an, ob auf Erden Gottes Wille geschieht, wenn wir uns in unserm eigentlichen, überirdischen Sein aus seiner Hand gerissen sehen! Gerade dort müßten wir ganz seiner Vorsehung unterstellt sein, und damit wird es sinnlos, auf zwei Welten zu verteilen, was sich doch beides auf unser gleiches Ich bezieht.

Die Überwindung der Spannung im Glauben.

Wir müssen also bei der widerspruchsvollen Doppelaussage stehen bleiben, daß wir zugleich Sünder und Gotteskinder sind, und haben uns deshalb praktisch bald auf den einen, bald auf den andern Standpunkt zu stellen. Nur im Glauben läßt sich die Sünde, die wir begehen, zugleich als gegen Gottes Willen begangen und als Glied in der Reihe der durch seine Vorsehung gesetzten Geschehnisse beurteilen, letzteres, weil die Sünde überhaupt besiegt und ihrer selbständigen Macht bei Gott bereits beraubt ist, ersteres, weil wir mit ihr einem Reiche verfallen, das Gott verhaßt ist. „Das sittliche Denken bedeutet also einen Verzicht auf eine einheitliche Weltanschauung.“ [1]) Aber wenn wir einheitlich begreifen wollen, erschöpfen wir nicht die ganze Wirklichkeit, und wir verzichten lieber auf die einheitliche Weltanschauung als auf die widerspruchsvolle Wahrheit.

Der fromme Mensch, der das tut, wird aber nicht die mögliche Empfindung eines unbeteiligten Beobachters anerkennen, daß es sich um völlige Willkür in der Wahl unseres jeweiligen Standpunktes handele. Denn jedesmal, wenn er an die Vorsehung denken muß oder ein sittliches Urteil in sich trägt, steht er auf einer Offenbarung Gottes, auf einem „Wort“, das durch den heiligen Geist seine Überzeugung bestimmt. Nun mag man das verlachen oder bewundern: hier haben wir den Grund für unsere Sicherheit im Fühlen, Denken und Handeln. Wer aber meint, die Widersprüche unseres Denkens müßten sich lösen lassen, oder diese Offenbarungen seien falsch, der zeige, wie man gleichzeitig das denken darf, was Kant als die notwendigen Widersprüche der reinen Vernunft darstellt [2]); dann erst rate er, welchen christlichen Glaubenssatz wir streichen sollen! Bis dahin „verteidigt sich der Glaube dadurch allein, daß er immer wieder zu dem flüchtet, was ihn schafft“ [3]).

---

[1]) Wilh. Herrmann, Ethik, Leipzig 1901, S. 55—59.
[2]) Kritik der reinen Vernunft, Renners Kantausgabe Bd. 2 S. 256 ff.
[3]) W. Herrmann, Härings Apologetik, Studien zur systemat. Theologie S. 18.

IV. Die Lebensgestaltung unter dem Gesichtspunkt des Vorsehungsglaubens.

Der vom Offenbarungswort geschaffene Glaube bleibt nie selber bloßer Gedanke, auswendig gelernter Lehrsatz, sofern er wirklich Eigentum dessen ist, dem er geschenkt wird, und nicht nur ein fremder Gedanke, der uns wohl Wort, aber kein Offenbarungswort geworden ist, das über uns Macht gewann. Als lebendiger Eigenglaube beweist sich immer nur der an der Lebensgestaltung beteiligte Gedanke. Eine Lebensgestaltung unter dem Gesichtspunkt der Vorsehung kann ja nun nicht schriftlich vorgeführt werden, sondern muß sich im Leben selber durchführen. Dennoch sollte nicht über den Vorsehungsglauben geschrieben werden ohne einen Hinweis auf seinen Platz im tätigen Leben. Glaubens- und Sittenlehre sollten bewußt auf solche Weise vereinigt werden, und vollends ihre bewußte Trennung über den Stundenplan des Theologen hinaus ist unanständig.

Jedem Glauben entspricht eine Grundhaltung des Glaubenden, aus der sein einzelnes Verhalten je nach Zeit und Gelegenheit hervorgeht. Diese Grundhaltung wird durchaus nicht immer erlebt und ist keineswegs das Gefühl, mit dem man immer wirklich sein Leben fühlt. Als solches kommt sie nur vor wie eine Gnadengabe des heiligen Geistes (1. Kor. 12, 9 a), die er austeilt nach seinem Wohlgefallen. Aber man weiß, daß sie dem Gegenstande des Glaubens entspricht, und wenn sie sich im Gefühl verwirklicht, empfindet man das als in die Erscheinung treten von etwas, das tatsächlich schon mit der Sache gegeben ist, die der Glaube meint, und das wir stets anstreben sollen.

Wir bezeichneten es nun als Inhalt des Vorsehungsglaubens, sich als Gegenstand der Selbstbefriedigung von Gottes schöpferischer Liebe zu wissen. Ist das richtig, so haben wir ein Doppeltes als die entsprechende Haltung des Gläubigen zu nennen. Nach Bohatec[1]) ist der Grundzug der calvinischen Frömmigkeit die eigenartige Verbindung „des Gefühls, in Gott ausgeruht zu haben, mit dem gestählten, zur Überwindung der Welt immer bereiten Willen"; das muß aber zugleich der Grundzug jedes wahrhaft christlichen Vorsehungsglaubens sein. Es genügt nicht, die Gefühlsantwort der Sicherheit und des Geborgenseins auf die Offenbarung der göttlichen Liebe zu finden, wiewohl diese Antwort notwendig ist; es genügt aber auch nicht, in das Lebensgefühl die Gewißheit aufzunehmen, immer Werkzeug Gottes sein zu dürfen, und alle Antriebe in den einen umzusetzen, was auch mit uns geschehen möge, stets dem Zwecke Gottes dienen zu wollen. Beides muß sich vielmehr gegenseitig durchdringen und

[1]) Calvinstudien 1909 S. 432.

ergänzen. Innerer Friede und Gottergebenheit in Tatbereitschaft bilden zusammen die Haltung des Gottvertrauenden.

Die Auswirkung der Gewißheit göttlichen Schutzes.

Auf den Glauben an die Allwirksamkeit der ewigen Liebe antwortet das Gemüt normalerweise mit dem Gefühl der Geborgenheit. Es steht damit mitten zwischen der bloßen Ergebung und dem gespannten Erwarten. Die erstere wäre am Platz, wenn es, wie der Schicksalsglaube meint, das Innere dem unabänderlich Tatsächlichen[1]) anzugleichen gälte. Es ist wahr: auch das muß geschehen. Wenn nicht mehr in dem „Dein Wille geschehe" der Christ verzichten kann auf seine Wünsche gegenüber der Herrschermacht des Gottes, der uns doch liebt, besitzt er nicht mehr den christlichen Vorsehungsglauben. Zum Gottvertrauen gehört der „Kreuzgehorsam"[2]). Allein so sehr die dem Vorsehungsglauben zugeordnete christliche Seelenhaltung Ergebung enthält, so wenig ist sie bloße Ergebung. Sie führt nicht wie diese zur Gefühlsabstumpfung, sondern vertieft und heiligt, was in den Menschen gelegt wird; nicht trotzige Selbstbehauptung führt zu dem Verzicht auf Unerreichbares und zur erzwungenen Bejahung des Sinnlosen, sondern der Glaube an die in dem Gegebenen waltende Liebe wirkt Vertrauen auf das Sinnvolle im scheinbar Sinnlosen. Es handelt sich um ein Fatum, das der Vater schickt, sagt Leibniz; das verschafft uns das innere Gleichgewicht. Verzichtet wird auf das Verstehen des Sinnes dessen, was Gott schickt; aber: „Weiß ich den Weg auch nicht, Du weißt ihn wohl; das macht die Seele still und friedevoll" (Marion v. Kloth). Einen klassischen Ausdruck für diese Geborgenheit bietet der Trotzchor der Bachschen Motette „Jesu, meine Freude", wie denn überhaupt die Stimmung, die hier beschrieben werden soll, sich vielleicht besser in Musik als in Worten wiedergeben läßt. „Ich steh hier und singe in gar sichrer Ruh" — wie schwebt an dieser Stelle im Gesang der Glaube zuversichtlich über Abgründe dahin! Oder man beachte, wie die einzelnen Stimmen nacheinander singen: „Gottes Macht hält mich in Acht!" Hier schmiegt sich das Kind an das Vaterherz (Nelle), und von diesem sicheren Ort aus ist alles „Toben", „Springen", „Brummen" des bösen Feindes nur der stets neue Anlaß zu noch innigeren Anschluß an Gott.

Dieses Gefühl der Geborgenheit ist aber, das darf nie vergessen werden, Korrelat des Glaubens, und Glaube ist stete Überwindung fortbestehender Widerstände. Soll die Grundstimmung des Vorsehungsglaubens

---

[1]) Theophil Steinmann, Der Sinn des Daseins und die göttliche Vorsehung und Führung, Studien z. syst. Theol. S. 102.

[2]) Karl Eger, Furche-Almanach 1926 S. 47 ff.

immer wieder das Leben durchziehen, so gilt es, dem Glauben immer wieder Nahrung zu geben, also „immer wieder zu dem zu flüchten, was ihn schafft". Steter Umgang mit dem Wort, stete Aneignung des Wortes im Gebet und Lied sind die Bedingungen, unter denen wir das Gottvertrauen bewahren können. Das erste Gebot, das nach Luther den Vorsehungsglauben gebietet, wird um so leichter erfüllt, je besser wir das dritte Gebot im Sinne der Lutherschen Erklärung halten und dazu wieder das werden, was unsere Kirche zur Zeit der großen Belastungsproben ihres Glaubens gewesen ist: singende Gemeinde und damit siegende Kirche.

Ebenso außerhalb des Sicherheitsgefühles wie die bloße Ergebung steht die gespannte Erwartung eines stürmischen Begehrens. Wenn im christlichen Gebet nicht mehr Gott im Betenden den Eigenwillen bricht, sondern dieser sich durchsetzt, so ist das Gottvertrauen zerstört. Wer sich in Gott geborgen fühlt, hat nicht nötig, sein Verlangen anzuspannen über das ihm Gewährte hinaus; sonst glaubt er ja nicht daran, in der Hand der ewigen Liebe zu sein. Wir haben die das menschliche Empfangen begleitende Stimmung gläubigen Vertrauens auszudehnen auf das eigene Planen und Tun auch ohne solche Leidenschaften. Wir sind Gott befohlen, ob wir unsere Wünsche in Erfüllung gehen sehen oder nicht.

Das heißt nun aber nicht, untätig auf den Gang der Dinge zu warten. Wir sind bei Gott geborgen nicht nur in der passiven, sondern ebenso in der tätigen Gestaltung unseres Lebens. Dafür bedürfen wir *nicht* absonderlicher Winke und Wundertaten, wie sie von bestimmter pietistischer Seite begehrt wurden. In der Beziehung ist die kalvinische und altlutherische Nüchternheit als normale Grundhaltung geboten einfach auf Grund der göttlichen Wirksamkeit in allem, was da geschieht. So hat bei allen Entscheidungen des bürgerlichen Lebens der Vorsehungsgläubige auf die menschlichen und wirtschaftlichen Grundlagen seiner Entschlüsse zu achten, weil er in ihnen Gott wirken sieht. Hat er sie dann nüchtern überlegt und geprüft und daraufhin seinen Entschluß gefaßt, so kann er sich dafür in Gottes Hand wissen auch im Fortschreiten auf dem damit begonnenen Wege, hat also nicht nötig, plötzlich seine Richtung zu ändern, um etwas augenblicklich Verlockenderes zu beginnen. Das wäre keine Elastizität, sondern Unbeständigkeit, die sich mit dem Vorsehungsglauben nicht verträgt. Von dem Überschwänglichen, das durch diesen Glauben in ein Leben kommen kann, wird noch die Rede sein; hier ist jedenfalls zu sagen, daß wir keinen Anlaß haben, es zu fordern, um unserer Geborgenheit in Gott gewiß zu werden.

Die Bereitschaft, Werkzeug Gottes zu sein.

Echter christlicher Vorsehungsglaube ist nicht selbstisch. Er weiß, daß Gott zu seiner eigenen Freude seine Werke fortführt und schützt, und daß

alles auf die Erfüllung der ersten Vaterunserbitten ankommt. Deshalb muß er notwendig zu der Bereitschaft führen, sich selber als Werkzeug der Vorsehung benutzen zu lassen, durch das Gott sein Reich baut.

Der Antrieb zu dieser Bereitschaft entsteht aus der schöpferischen Wirksamkeit desselben Geistes, der uns den Glauben an die Geborgenheit bei Gott verleiht. Die Gesetze des Geistes, nach denen dieser Antrieb entsteht, sind das Gesetz des Dankes und der Pflicht. Es ist wohl kaum evangelisch im Sinne des N. T., nur das Gesetz der Dankbarkeit zur Erklärung der Reichgottesarbeit zu machen. Da die Pflichtoffenbarung evangelisch verstanden werden kann als Beweis des fortdauernden göttlichen Gemeinschaftswillens, so ist der Gehorsam gegen den Auftrag der Vorsehung Pflicht und doch zugleich Werk des Geistes. Die Gottesoffenbarung im Gebot vermag also einen Vorsehungsglauben zu wecken, der Gottes Anspruch versteht, durch unser Tun seine Reichsziele zu erreichen; sie weckt in uns das Bewußtsein, es sei einfach unsere Bestimmung und nicht nur ein Werk der Dankbarkeit, dem Willen Gottes zu dienen. Daneben steht dann der Antrieb, Liebe zu vergelten, weil sie Gegenliebe geweckt hat. Beides, das Bewußtsein, Gerechtes tun zu müssen und Gott Dank zu erstatten, bewirkt also die Bereitschaft, Werkzeug Gottes zu sein, und sofern man das beschreibend feststellt, geht man den Gesetzen nach, durch die das Gottvertrauen des „neuen Menschen" zur Reichgottesarbeit drängt. Für die Gestaltung des noch vor uns liegenden Lebens dürfen wir uns nunmehr diese Gesetze des Geistes in Befehlsform ins Bewußtsein rufen, uns also sagen: Du sollst, wenn Gott dich braucht, aus Dankbarkeit und Pflichtgefühl Werkzeug seines Reiches sein!

Man wird das durch einen doppelten Gehorsam. *Einmal* dadurch, daß man die *allgemeinen* Gesetze der evangelischen Sittlichkeit erfüllt. Damit treibt man die Reichsarbeit, die jeder tun soll, und wer keine besondere Berufung erlebt, dient in ihnen dem Ziele der Vorsehung. Zum *andern*, indem man dem Zuge des Geistes als einem *besonderen* Gebote Gottes für den Einzelnen folgt, sobald ein solches ergeht. Der Gehorsam gegen diesen Antrieb des Geistes kann freilich verfälscht werden; aber dennoch ist er geboten. Solche Verfälschung entsteht jedesmal, wenn, wie Cromwell sagte, eine Einbildung des Fleisches mit der göttlichen Eingebung verwechselt wird. Davor hat man sich allerdings zu hüten. Die Pietisten, die mit dieser Aufgabe besonders gerungen haben, mögen sie aus Erlebnissucht oft ungenügend gelöst haben; Ritschl hat sicher recht, wenn er das in seiner Geschichte des Pietismus stark betont. Aber bei dem ernsthaften Willen, nur solche Eingebungen auszuführen, die vor Gott bestehen können, darf die Furcht vor dieser Gefahr nicht die Tat hindern. Der Zweifel an der Richtigkeit des Gehorsams läßt sich durch die Vergebungsgewißheit überwinden; wollte man ihm aber Raum geben,

wäre man vielleicht erst recht „Fleisch und Blut" statt Gott gehorsam gewesen.

In das christliche Leben kommt für bestimmte Ausnahmefälle durch diese Art des Führungsglaubens der übervernünftige Bestandteil wieder hinein, der für das normale Leben gerade ausgeschaltet wurde. Wenn es überhaupt eine providentia specialis innerhalb der Menschheit gibt, dann entsteht sie an dieser Stelle, und zwar durch besondere Berufung zum Dienst. Der dadurch Ausgezeichnete wird also nicht ein besonderer Gegenstand, sondern allein ein besonderes Werkzeug der Vorsehung. Dieses überschwängliche Moment im Vorsehungsglauben völlig auszuschalten, geht ebensowenig an, wie es anging, den Begriff des Wortes Gottes vor der Erfahrung auf bestimmte Dinge festzulegen. Der Geist weht, wo er will, und der Christ rechnet mit dem Unsichtbaren hinter den Dingen der Welt, als sähe er es. Dann sind aber auch „Berufungen" unserm Rechnen mit Gott einzufügen. Über die Mittel, durch die sie uns zum Bewußtsein kommen, ist damit natürlich noch nichts ausgemacht.

Wer aber nicht, durch solche Berufung gerechtfertigt, im Gehorsam handelt, wenn er Außerordentliches unternimmt, darf sich nicht hinter dem Vorsehungsglauben verstecken. Ergeht an uns kein Ruf, der sich vor nüchterner Prüfung im Lichte der Gesamtoffenbarung und in ernstem Gebet bewährt, so haben wir den allgemeinen Geboten Gottes zu folgen und die Vernunft sprechen zu lassen, die er uns gegeben hat. Wir sind dann eben darin Werkzeuge der Vorsehung. Weil es hier wie überall falsch ist, einen Teil der göttlichen Wirksamkeit zu verachten, ist die Vorstellung schroff abzuweisen, Sonderaufträge des Geistes müßten um jeden Preis erlangt werden. Sie gehört in die Sucht nach Erlebnissen, die gegen den Glauben streitet. Wie zum Glauben das Nicht-Sehen, so gehört zur Bereitschaft, Werkzeug der Vorsehung zu sein, das Warten, bis man die Ermächtigung zum Handeln bekommt. Ohne sie wähle man seinen natürlichen Beruf, arbeite und wisse sich auch so von Gottes Vorsehung umfaßt; das genügt.

Zum Schluß dieser Arbeit noch ein Wort über dasjenige am Gottvertrauen, was in uns gegeben ist und gespürt werden kann. Wenn wir eine Sittlichkeit des Vorsehungsglaubens beschreiben und von ihrer Grundhaltung oder wohl gar -stimmung reden, wie schützen wir uns dann davor, unsern eigenen Glauben messen zu wollen und ihn zu dem Werk zu machen, durch das wir selig werden? Dann wäre unser Heil schließlich wohl gar von nervösen Herzbeschwerden abhängig; denn wer wollte leugnen, daß dergleichen unsere Glaubensfreudigkeit beeinflußt? In solcher Not ist die Einsicht in das Wesen des Glaubens die einzige Hilfe, die

Einsicht, daß es sich in ihm ja immer um ein Anklammern an etwas außer uns Stehendes handelt, also um „reine Sachlichkeit“ [1]). Sie geht so weit, daß man nicht einmal darüber klagen soll, sie als persönliche Haltung nicht aufbringen zu können. Denn sogar darauf darf es nicht ankommen; schon der Glaube, der da schreit: „Hilf meinem Unglauben!“ hat ja Verheißung. Wem auch immer ein Wort Gottes vor Augen steht, und das ist doch auch bei Kleingläubigen und Erlebnislosen der Fall, der darf ganz von sich und seinen frommen und unfrommen Gemütszuständen absehen und sich diesem Worte allein zuwenden, sei es mit Angst, sei es mit Jubel, sei es mit Kraft, sei es mit Schwäche. Dies wieder so zu zeigen, daß auch ein im Psychologismus unglücklich gewordenes Geschlecht es begreift und dabei doch fest im wirklichen Leben stehen bleibt, halte ich für eine Hauptaufgabe der gegenwärtigen systematischen Theologie.

---

[1]) Emil Brunner, Erlebnis, Erkenntnis und Glaube. 3. Aufl. S. 89 ff.

Lebenslauf.

Als Sohn des Pfarrers August Viering und seiner Ehefrau Agnes geb. Köhne wurde ich, Karl August Viering, am 11. November 1901 zu Rehme, Kreis Minden in Westfalen, geboren. Ich besuchte von 1908—1912 die Volksschule in Bünde in Westfalen, dann daselbst das Realgymnasium, das ich 1921 mit dem Zeugnis der Reife verließ. Hierauf studierte ich evangelische Theologie auf der Theologischen Schule in Bethel (2 Sem.) sowie auf den Universitäten Münster (2 Sem.), Tübingen (3 Sem.) und Göttingen (1 Sem.), bestand im Herbst 1925 in Münster die erste theologische Dienstprüfung und besuchte von Ostern 1926 bis Ostern 1927 das Domkandidatenstift in Berlin. Am 15. Juli 1927 bestand ich in Tübingen die mündliche Doktorprüfung in der evangelischen Theologie.